MÜNSTERSCHE MITTELALTER-SCHRIFTEN

Herausgegeben von

G. ALTHOFF · K. GRUBMÜLLER · K. HAUCK
P. JOHANEK · H. KELLER · CH. MEIER-STAUBACH
J.-D. MÜLLER · F. OHLY · R. SCHMIDT-WIEGAND
UND J. WOLLASCH

Band 73

WILHELM FINK VERLAG

Meinolf Schumacher

Sündenschmutz und Herzensreinheit

Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters

1996

Wilhelm Fink Verlag

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Schumacher, Meinolf:
Sündenschmutz und Herzensreinheit : Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters / Meinolf Schumacher. - München : Fink, 1996
(Münstersche Mittelalter-Schriften ; Bd. 73)
Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss., 1994/95
ISBN 3-7705-3127-2
NE: GT

ISBN 3-7705-3127-2

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Vorbemerkung

Das Vorhaben, die Sündenmetaphorik in der Literatur des Mittelalters zu erforschen, geht auf eine Anregung meines Lehrers Friedrich Ohly zurück. Die bischöfliche Studienstiftung »Cusanuswerk« unterstützte das Projekt mit einem Promotionsstipendium. Auf Einladung von Horst Wenzel konnte ich einige Kapitel in Vorträgen an der Universität/GHS Essen zur Diskussion stellen. Im WS 1994/95 nahm die Philosophische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster die vorliegende Studie als Dissertation an. Für den Druck wurde der Text geringfügig überarbeitet und gekürzt.

Für Ermutigung, Kritik und auch für Geduld habe ich vielen zu danken — allen voran Herrn Ohly, dessen Vertrauen in den Abschluß der Arbeit nie erlahmte, Renate Schneider, die beim Korrekturlesen half, und besonders meinen Eltern, ohne deren Verständnis dieses weitgesteckte Forschungsvorhaben nicht zu realisieren gewesen wäre. Da mein Vater das Erscheinen des Buches nicht mehr erleben konnte, sei es seinem Andenken nun gewidmet.

Dortmund, am 3. Mai 1995

Meinolf Schumacher

Inhaltsübersicht

I. Einleitung

1. Philologischer Ansatz

Ach Kirche, so heißt es einmal bei Arno Schmidt, — *das ist Alles so unrealistisch: die Musik, die verkleideten Redner mit ihren unpassenden uralten Vergleichen.*[1] Der Vorwurf, »unrealistisch« zu sein, trifft neben der Kirchenmusik und der liturgischen Gewandung vor allem die religiöse Bildlichkeit. Dabei geht es nicht so sehr darum, daß bei der Predigt gelegentlich Vergleiche mißlingen; »unpassende« Vergleiche unterlaufen außer Predigern auch allen andern Rednern und selbstverständlich auch Dichtern. Mit »uralten« Vergleichen haben wir es — wie meine Arbeit an vielen Stellen zeigen wird — oft in der Tat zu tun; aber kann Alter ein Kriterium sein für die Qualität eines sprachlichen Ausdrucks? Das bei Arno Schmidt formulierte Unbehagen gegenüber der religiösen Sprache entsteht jedoch auch weniger aus Überlegungen über die Stimmigkeit von Metaphern und erst recht nicht aus der Kenntnis ihres Alters heraus. Als »unrealistisch« werden religiöse Aussagen überhaupt empfunden, da man ihnen nicht mehr zutraut, in uns bewegenden Fragen Orientierung zu geben oder im Leiden zu trösten.[2] Wie weit mit der Theologie auch ihre Sprache in den Hintergrund gerückt ist, zeigt besonders deutlich der Begriff der »Sünde«. War vor einigen Jahren die Bedeutung schon fast ganz auf den Bereich sexueller Verfehlungen eingeengt[3] — wer von einem »alten Sünder« sprach, meinte nur dies! —, so ist das Wort »Sünde« heute selbst dort kaum noch zu finden. Im allgemeinen Sprachgebrauch kennen wir nur noch den »Verkehrs-« und mittlerweile auch den »Umweltsünder«, und wenn jemand bekennt, er habe »mal wieder gesündigt«, dann bezieht sich das gewiß auf Speisen oder Getränke, die dem Ideal der schlanken Linie abträglich sind. Eine religiöse Konnotation ist dabei kaum noch zu erkennen.[4] Zudem findet innerhalb einer dem Postulat strenger Wissenschaftlichkeit folgenden Theologie die Metaphorik nur noch wenig Platz, so daß die Beschäftigung

1 Arno Schmidt, Seelandschaft mit Pocahontas (Ders., Bargfelder Ausgabe, Bd. I/1, ed. WOLFGANG SCHLÜTER, Zürich 1987, S. 391-437) S. 435.

2 Die tröstende Funktion der Metaphorik betont MICHEL, Alieniloquium, S. 344-348 (§§ 377-382); zu dem Komplex der Trosttopik grundlegend VON MOOS, Consolatio, mit reichen Belegen zur Metaphorik.

3 PIEPER, Begriff der Sünde, S. 12.

4 Zu diesen Entwicklungen RENATE BEBERMEYER, Der Sünde neue Kleider. Ein altes Wort wird zum Modewort (Sprachspiegel 45, 1989, S. 138-143); IRMGARD FRANK, Glaubensbekenntnis — Gebote — Gnade. Säkularer Gebrauch christlicher Wörter zweitausend Jahre nach Christi Geburt (Geist und Zeit. Wirkungen des Mittelalters in Literatur und Sprache. FS Roswitha Wisniewski, edd. CAROLA L. GOTTZMANN - HERBERT KOLB, Frankfurt a. M. u. a. 1991, S. 399-417) S. 410-412.

mit den Metaphern für die Sünde in doppeltem Sinne unzeitgemäß ist: Mit der Vorstellung der Sünde sind uns ihre weitgehend "zerbrochenen Bilder" fast ebenso fremd geworden wie die "Zeugnisse einer sterbenden Stammeskultur".[5] Dem Autor dieser Arbeit, der kein Theologe ist, geht es nicht darum, den Verlust einer noch der vorigen Generation vertrauten Bildwelt[6] zu beklagen oder sie wieder herzustellen. Er folgt allein dem philologischen Ansatz, einen zentralen Ausschnitt aus dem weiten Feld der religiösen Bildlichkeit zu erforschen.

2. Die Metaphorizität religiöser Sprache

Da die Metapher[7] traditionell in den Bereich der Rhetorik gehört,[8] richtet sich unsere an den Metaphern der Sünde interessierte Aufmerksamkeit zunächst auf religiöse Verkündigung und Kanzelberedtsamkeit. Der Leser wird dazu vielleicht ein eher extremes Beispiel assoziieren: die »Kapuzinerpredigt«, die Friedrich Schiller nach einer Vorlage des Barockpredigers Abraham a Santa Clara († 1709) in »Wallensteins Lager« eingearbeitet hat. Darin heißt es:

Denn die Sünd ist der Magnetenstein,
Der das Eisen ziehet ins Land herein.
Auf das Unrecht, da folgt das Übel,
Wie die Trän auf den herben Zwiebel,
Hinter dem U kömmt gleich das Weh,
Das ist die Ordnung im ABC.[9]

5 RUTH und LENZ KRISS-RETTENBECK, Reliquie und ornamenta ecclesiae im Symbolkosmos der Kirche (Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, ed. ANTON LEGNER, Kat. Köln 1985, Bd. 3, S. 19-24) S. 19, zum »mundus symbolicus« des Abendlandes überhaupt.

6 Noch im Jahr 1929 gestand T. S. Eliot, Dante, dt. H. H. SCHAEDER (Ders., Was ist ein Klassiker? [edition suhrkamp 33] Frankfurt a. M. 1963, S. 49-114) S. 84, Katholiken ein Plus beim Verstehen Dantes zu: »Ich will nicht leugnen, daß es in der Praxis an vielen Stellen für einen Katholiken leichter ist, den Sinn zu erfassen, als für den gewöhnlichen Agnostiker; aber das liegt nicht daran, daß der Katholik glaubt, sondern daß er unterrichtet ist.« Dies ließe sich heute gewiß nicht mehr behaupten.

7 Über Definitionen informiert LIEB, Umfang.

8 Über die »Tropen« LAUSBERG, Handbuch, S. 282-307 (§§ 552-598); DERS., Elemente, S. 63-79 (§§ 174-236). Über Metaphorik im Spannungsfeld von Rhetorik und Poetik RICOEUR, Metapher; KURZ - PELSTER, Metapher; WESSEL, Probleme, Kap. B II: Die beiden Hauptfunktionen der Metapher in der traditionellen Rhetorik und Poetik.

9 Schiller, Wallensteins Lager I,8 (Werke, edd. FRICKE - GÖPFERT, Bd. 2, S. 293). Goethe hatte am 5. Okt. 1798 Abrahams Band »Reimb dich oder ich liß dich« (Luzern 1687) an Schiller geschickt, *der Sie gewiß gleich zu der Kapuzinerpredigt begeistern wird.*

Als anregend und bis an die Grenzen des Komischen hin gehend auch unterhaltsam erfüllen diese Verse gewiß die Ornatusfunktion der Metapher.[10] Aber sie haben auch einen argumentativen Charakter. Der Prediger will in Schillers Drama den zuhörenden Soldaten aufzeigen, daß der Krieg mit seinen Leiden eine Folge ihrer Sünden sei. Dabei setzt er »Eisen« synekdochisch[11] für das meist aus Eisen bestehende Kriegsgerät,[12] und dieses steht wiederum metonymisch[13] für die damit angerichtete Zerstörung. Die von Pater Abraham auch sonst gern verwendete Metapher der Sünde als Magnet (z.B.: *die Sündt ist ein Magnet der straff*)[14] macht plausibel, weshalb Sünden Leiden nach sich ziehen. Demselben Zweck dienen auch die beiden weiteren Analogien notwendiger Aufeinanderfolge, wobei die Buchstabenargumentation einen kleinen Schönheitsfehler aufweist; im deutschen Alphabet jedenfalls folgt auf das U nicht »gleich« das W![15] Dennoch ist auch dies noch weit einleuchtender als die unmetaphorische Erklärung des Übels:

Woher kommt das? das will ich euch verkünden,
Das schreibt sich her von euern Lastern und Sünden,
Von dem Greuel und Heidenleben,
Dem sich Offizier und Soldaten ergeben.[16]

Was allein als Behauptung kaum akzeptiert würde, erhält erst durch die

10 Dazu WESSEL, Probleme, S. 25-37.

11 Zur Synekdoche LAUSBERG, Handbuch, S. 295-298 (§§ 572-577); DERS., Elemente, S. 69-71 (§§ 192-201).

12 In Schillers Vorlage hatte es geheißen: *Die Sünd ist der Magnet, welcher das scharpffe Eysen und Kriegs-Schwerdt in unsere Länder ziehet* (Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 8, edd. HERMANN SCHNEIDER - LIESELOTTE BLUMENTHAL, Weimar 1949, S. 477).

13 Zur Metonymie LAUSBERG, Handbuch, S. 292-295 (§§ 565-571); DERS., Elemente, S. 75-77 (§§ 216-225); MICHEL, Alieniloquium, S. 158f. (§ 183).

14 Abraham a Santa Clara, Neue Predigten, ed. BERTSCHE, S. 169f.; ders., Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 2, S. 181f.: *dan die sindt zicht nach sich die straff wie der magnet das eisen*; ebd. S. 231: *der magnet zit das eisen, aber die sindt zit die straff*; Bd. 3, S. 197: *der Magnet ziecht das eisen, der agstein den strohalm, die Sindt aber die straff*; ders., Huy! und Pfuy! der Welt, S. 57: *Die Sůnd ist halt eine Wurtzel, aus dero nichts anders wåchset als die Straff; Die Sůndt ist ein Magnet, der nichts anders ziehet, als die Straff; Die Sůnd ist eine Stimm, die keinen andern Widerhall hat, als die Straff; Die Sůnd ist eine Mutter, die nichts anders gebåhret, als die Straff* (vgl. Werke, Bd. 2, S. 102).

15 Bei Abraham hatte es präziser, geheißen: *Wer hat den Türcken, diesen Erbfeind gezogen in Asiam, in Europam, in Hungarn? Niemand anderer als die Sünd, nach dem S im ABC folgt das T, nach der Sünd folgt der Türck* (nach SCHNEIDER - BLUMENTHAL [wie A. 12], S. 477). Der Hinweis auf den türkischen »Erbfeind« paßte Schiller nicht in den Rahmen des (den Türkenkriegen vorausgehenden) Dreißigjährigen Krieges.

16 Schiller, Wallensteins Lager I,8 (Werke, edd. FRICKE - GÖPFERT, Bd 2, S. 293).

Metaphern einen gewissen Überzeugungswert. Die Strafe folgt notwendig auf die Sünde; diese Auffassung von dem Verhältnis von Sünde und Sündenstrafe, das uns immer wieder zu beschäftigen haben wird, zeigt sich besonders im Bild des Magneten. Die Strafe ist in der Sünde selbst angelegt wie die magnetische Kraft im Magneten; und so wie der Magnet die Bewegung des Eisens verursacht, so bewirkt auch die Sünde ihre eigene Bestrafung. Die Metapher der Sünde als »Magnet der Strafe« formuliert also prägnant ein dynamisches Sündenverständnis, welches die Theologen recht umständlich als "schicksalwirkende Tatsphäre"[17] oder gar "Dynamismus der schicksalwirkenden Tat als inkraftsetzendes, das Geschehen konstituierendes Prinzip"[18] zu umschreiben suchen. In einer anderen Auffassung dieses Zusammenhangs lassen sich Strafen sehr wohl als unabhängig von den Sünden denken: wenn Gott oder eine andere Instanz die Strafen für Sünden verhängt. Dies ist kaum anders vorstellbar als in der juridischen Bildlichkeit eines Richters, der Vergehen gegen (seine) Gebote ahndet, Strafen jedoch vielleicht manchmal zur Bewährung aussetzt oder sich auch ganz davon abbringen läßt. Daß wir auch hier erst über die Bildlichkeit Aufschluß darüber erhalten, was in einem solchen Konzept »Sünde« meint (nämlich einen strafwürdigen Tatbestand), liegt an der grundsätzlichen Metaphorizität religiöser Sprache.[19]

Thomas von Aquin behandelt das Problem unter der Frage, ob die hl. Schrift Metaphern gebrauchen dürfe (*Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris*).[20] Da sich einerseits viele bildliche Reden in der Bibel finden lassen,[21] die Metaphorik jedoch andererseits der Poesie eigen sei, welche (ihm) als die niedrigste aller Erkenntnisweisen gilt,[22] grenzt Thomas

17 KLAUS KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? (Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, ed. KLAUS KOCH [WdF 125] Darmstadt 1972, S. 130-180).

18 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 84; zum ganzen Problem »Tat und Tatfolge« (in Auseinandersetzung mit KOCH) ebd. S. 73-91.

19 Zur Bildlichkeit religiöser Sprache u.a. SÖHNGEN, Analogie und Metapher; MOSER, Sprache und Religion, bes. S. 8f.; BISER, Sprachtheorie; ANTON GRABNER-HAIDER, Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie, München 1973; RICŒUR - JÜNGEL, Metapher; ARNOLD-DÖBEN, Bildersprache der Gnosis, S. 16-20. Weitere Lit. bei OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 8. Vgl. CARL-FRIEDRICH GEYER, Art. »Metaphorik« (Wörterbuch des Christentums, edd. VOLKER DREHSEN u.a., Gütersloh - Zürich 1988, S. 805f.).

20 Thomas von Aquin, Summa theol. I,1,9, Bd. 1, S. 11-13; zur Metapher bei Thomas CURTIUS, Literatur, S. 224, 230f.; BISER, Sprachtheorie, S. 77f.; HERWI RIKHOF, The Concept of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology, London - Shepherdstown 1981, S. 167-189.

21 Damit läßt sich nach Thomas, Summa theol. I,1,10, Bd. 1, S. 14, noch keine geistige Schriftauslegung begründen, da der *sensus parabolicus* zum Buchstabensinn zähle; dazu KREWITT, Metapher, S. 452-456 (»Allegorischer und parabolischer Sinn«).

22 Thomas von Aquin, Summa theol. I,1,9, Bd. 1, S. 12: *Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas.*

den theologischen Metapherngebrauch funktional vom dichterischen ab:[23] Während es dem Dichter um gefällige Darstellung gehe, verwende die Theologie Metaphern um des Nutzens willen und aus Notwendigkeit (*quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem*).

Der bei Thomas von Aquin vor allem religionspädagogischer Rücksichtnahme auf das begrenzte menschliche Fassungsvermögen für die göttliche Wahrheit[24] entspringende Gedanke von der Notwendigkeit der Metapher für die Theologie findet bei Immanuel Kant seine theoretische Begründung. Ausgehend von der Einsicht, daß menschliches Erkennen aus Sinneswahrnehmung **und** Denken sich zusammensetzt, muß Kant für Begriffe sinnliche Anschauung fordern, wenn ihnen »Realität« (im Sinne von »Inhalt«, »Sachgehalt«) zukommen soll.[25] Bei empirischen Begriffen geschieht dies mit Beispielen; bei reinen Verstandesbegriffen (»Kategorien«) durch Schemata;[26] bei solchen Begriffen jedoch, die Kant »Vernunftbegriffe« oder »Ideen« nennt[27] – so führt er in dem zentralen § 59 der »Kritik der Urteilskraft« aus[28] –, ist dies unmöglich, da Begriffen wie »Freiheit« oder »Staat« *schlechterdings keine Anschauung gegeben werden kann.* Ihnen muß eine Anschauung *untergelegt* werden; die Versinnlichung geschieht dann *nicht vermittels einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann.* Diese Übertragung nennt Kant »symbolisch«, und er folgert aus den Überlegungen: Wenn man eine solche Vorstellungsart schon »Erkenntnis« nennen dürfe, *so ist alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch.*

23 Ein ontologisches Mißverhältnis zum Gegenstand ist beiden Sprechweisen eigen, wenn auch aus gegensätzlichen Gründen; Thomas von Aquin, Summa theol. I-II,101,2, Bd. 2, S. 671: *sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem.* Dies ist eine etwas mildere Variante vom alten Topos »Dichter lügen«.

24 Die einzelnen Argumente listet eine Tabelle auf bei WESSEL, Probleme, S. 23.

25 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. RAYMUND SCHMIDT (Philosophische Bibliothek 37a) Hamburg 1976, S. 95 (A 51 / B 75f.); dort: *Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).*

26 Dazu in der »Kritik der reinen Vernunft« (wie A. 25) bes. S. 196ff. (A 137 / B 176 ff.).

27 Kant, Kritik der reinen Vernunft (wie A. 25), S. 348ff. (A 312 / B 368 ff.).

28 Kant, Kritik der Urteilskraft, ed. WILHELM WEISCHEDEL, Frankfurt a. M. 1974, S. 294–299; dazu u.a. BLUMENBERG, Paradigmen, S. 10f.

Die Beispiele, die Kant für »Symbole« nennt, sind Beispiele für Metaphern;[29] ich sehe mich deshalb nicht veranlaßt, ihm in seiner Terminologie zu folgen.[30]

Es gilt nun vielmehr, Kants Einsichten weiterzuführen. Wenn es stimmt, daß alle Vorstellungen von Gott metaphorischer Art sind, wie ist dann die Tatsache zu erklären, daß es Theologen gibt, die lange von Gott reden und dabei kaum eine Metapher gebrauchen? Ich sehe nur zwei Möglichkeiten: Entweder hat der Autor selbst keine Vorstellung von Gott – oder aber er verrät sie nicht. Das erste wird man niemandem unterstellen wollen, liefe es doch auf den Vorwurf hinaus, nur alte Formulierungen zu wiederholen, ohne zu wissen, was sie bedeuten. Für den zweiten Fall gibt es hingegen oft gute Gründe. So bedient man sich nicht nur in der Wissenschaft häufig verkürzter Formeln, weil man über die damit verbundenen Vorstellungen beim Leser Einverständnis voraussetzen kann. Beim Reden über Gott ist auch denkbar, daß sich jemand seines (allzu-)menschlichen Gottesbildes schämt; oder er fürchtet, damit einem Anthropomorphismus Vorschub zu leisten. Zudem kann das Ideal diskursiver Wissenschaftssprache der Grund dafür sein. Sieht man also einmal vom gedankenlosen Nachsprechen ab, so liegen der theologischen Sprache auch dann Metaphern zugrunde, wenn diese nicht ausdrücklich genannt werden. Hans Blumenberg spricht bei solch impliziten Metaphern von »Hintergrundmetaphorik«.[31] Am Beispiel von »Säkularisierung« zeigt er auf, wie stark dieser Begriff in seiner Entstehung am Rechtsakt der Enteignung (von Kirchengütern) orientiert ist; »hinter« dem Begriff ist auch dann eine Metaphorik aufzuspüren, wenn er unmetaphorisch verwendet wird.[32] Ob nun im Sprechen über »Gott« die jeweiligen »Übertragungen« erst mühsam vom Philologen erschlossen

29 Zu Kants Staatsmetaphern an dieser Stelle (»beseelter Körper« vs. »Maschine / Handmühle«) MEYER, Metaphorik, S. 134f.; DEMANDT, Metaphern, S. 273; PEIL, Untersuchungen, S. 580f.; STOLLBERG-RILINGER, Staat, S. 220f.

30 BLUMENBERG, Paradigmen, S. 10: "Kant hat Gründe, den »neuern Logikern« den Ausdruck »Symbol« nicht zu überlassen; wir haben sie nicht mehr, bzw. mehr als einen, diesen überlasteten Ausdruck mit Zureden zu verschenken."

31 In einem anderen Sinn verwendet LANGE, Speise, diesen Begriff, der dort den bei SPITZ, Metaphorik, als "Metaphorische Grundvorstellungen" bezeichneten Modellen entspricht.

32 BLUMENBERG, Säkularisierung, S. 31: "Es ist das, was ich als Hintergrundmetaphorik zu beschreiben versucht habe, eine in der Begriffsgenese wirksame Anlehnung, die in dem Begriff selbst nicht mehr präsent ist oder sogar dem Definitionsbedürfnis geopfert werden muß, das nach solider Tradition metaphorische Elemente nicht zuläßt. Man könnte von implikativer Metaphorik sprechen." Über "Organische und mechanische Hintergrundmetaphorik" DERS., Paradigmen, S. 69–83; dort S. 69: "Haben wir einen Kunstbau spekulativer Aussagen vor uns, so wird die Interpretation uns erst dann »aufgehen«, wenn es uns gelungen ist, nachvollziehend in den Vorstellungshorizont des Autors einzutreten, seine »Übertragung« ausfindig zu machen."

werden müssen, oder ob ein Autor seine Metaphern selbst deutlich zu erkennen gibt — in jedem Fall erhalten wir nur über die Betrachtung der für solche Begriffe notwendigen (Blumenberg: »absoluten«) Metaphern Aufschluß über die sich mit dem Begriff verbindenden Vorstellungen.

Friedrich Ohly hat daraus die Folgerung gezogen, daß eine "Erschließung des Wesens der Sünde" nicht von der Dogmatik zu erwarten sei.[33] "Was Sünde ist, erfahren wir aus der Sündenmetaphorik, was Liebe aus der Liebesmetaphorik, und den Bedeutungswandel und die Bedeutungsbreite dieser Abstrakta aus dem historischen Wandel und Reichtum ihrer Metaphorik."[34] Die Metaphorik der Sünde in möglichst großer Breite und Belegdichte aufarbeiten zu wollen, ist deshalb keine philologische Marotte und kein positivistischer Selbstzweck; die Absicht entspringt der Erkenntnis, daß erst die ganze Fülle der Metaphern das Gemeinte annähernd erfaßt.[35] Deshalb kann es auch nicht sinnvoll sein, von einer theologischen Definition der Sünde auszugehen, um die jeweiligen Metaphern dazu zu suchen: Man fände immer nur illustriert, was man schon weiß.[36]

Wenn jedoch die Bedeutung von »Sünde« nicht vorgegeben ist und das Wort in vielen Belegen gar nicht vorkommt, dann stellt sich die Frage nach dem gemeinsamen Bildempfänger. Paul Michel, der angesichts der unterschiedlichen Behandlung des Problems der Sünde in monastischer (metaphorisch) und scholastischer (definitorisch) Theologie skeptisch

33 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 7; ebd.: "Die Sünde oder, unbiblisch gesprochen, die Schuld gehört zu den Urerfahrungen des Menschseins wie die Zeit, die Liebe und der Tod, deren allgemeingültige Definitionen als umso nichtssagender empfunden werden, als sie das jeweilig Besondere dieser existentiellen Grunderfahrung nicht erfassen können".

34 OHLY, Schriften, S. 34. PAUL MICHEL, (Rez.) F. Ohly, Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade (PBB 114, 1992, S. 326–329) S. 327: "Sünde gehört zu jenen Urerfahrungen, die begrifflich nicht faßbar sind; allfällige Definitionen sind entweder direkt als verblaßte Metaphern durchschaubar oder erweisen sich bei ihrer Erörterung als nur auf weitere Metaphern reduzierbar. In der Vielfalt der verwendeten Metaphorik zeigt sich die Verschiedenheit der Erfahrungsqualitäten: Sündigsein wird erlebt als Verwundung, Bedrücktwerden von bergschwerer Last, Gefesseltsein, Bitternis, Brand u.a.m."

35 OHLY, Art. »Haus«, Sp. 973, zu den vielen Marienmetaphern: "Sie veranschaulichen, wie die Fülle aller Aspekte des Göttlichen nur in der Summe der es bezeichnenden Namen, Attribute u. Metaphern annähernd erfaßt wird. Das vielseitig Überbegreifliche wird annähernd aussprechbar im ganzen Spektrum aller auf es anwendbaren Bezeichnungen. Die Summe der Metaphern für ein der eindeutigen Definition durch Unerschöpflichkeit sich entziehendes Phänomen wie Göttliches ist der höchste Grad der Annäherung an seine vollständige Beschreibung."

36 Indem er zu wissen glaubt, daß es neben den nichtreligiösen Bedeutungen von »Sünde«, denen vor allem seine Aufmerksamkeit gilt, nur diejenige gebe, die der "uns heute allein geläufigen dogmatischen Definition" der Sünde entspreche (S. 1), bringt sich FRANK, Studien, selbst um einen großen Teil des Ertrages seiner Arbeit.

ist, ob dort überhaupt vom selben Gegenstand gesprochen wird,[37] bestreitet denn auch dem theologisch-dogmatischen Begriff der Sünde, für die meisten der hier zur Rede stehenden Metaphern ein angemessener »Prädikator« zu sein,[38] woraus für ihn folgt, daß es sich gar nicht um Metaphern handelt![39] Sinn und Möglichkeit unserer Arbeit wären grundsätzlich bestritten, ließe sich dagegen nicht einiges einwenden. Michel will offenbar nur solche Fälle als Metaphern akzeptieren, in denen "ein Abstraktum mittels eines Modells veranschaulicht" wird;[40] dies wäre gegeben, wenn ein Theologe, der zu wissen meint, was »Sünde« ist, es in der Predigt seinen Hörern mit Bildern erläutert. Aber ist eine solche Beschränkung der Metaphorik auf ihre didaktisch-rhetorische Funktion sinnvoll? Spricht ein Mensch, der bekennt, sich »befleckt« zu haben, nicht metaphorisch? Materiellen Schmutz meint

37 MICHEL, Rez. (wie A. 34), S. 327: "Das Nebeneinander von, grob gesagt, monastischer Tradition, welche metaphorisch von der Sünde spricht, und scholastischer Tradition, welche begrifflich über die Sünde spricht, legt die Frage nahe, ob denn überhaupt vom selben Phänomen in zwei verschiedenen Perspektiven, in zwei »Sprachspielen« gesprochen werde, oder ob nicht allenfalls durch den je verschiedenen Sprachzugriff zwei verschiedene Dinge zur Sprache kommen. (Etwa wie wenn der eine Bettflasche Einfüllende und ein Physiker von Wärme sprechen: »was Behaglichkeit ausströmt« vs. »die Energie der Molekularbewegung«.)"

38 MICHEL, Alieniloquium, S. 42f. (§ 040c): "Gewisse Prädikatoren sind dürftige rationale Deckmäntelchen für Grunderfahrungen. »Sünde« beispielsweise ist ein theologischer Behelf, der »Protokollsätze« des religiösen Erlebens »auf den Begriff bringt«, der das Gemeinsame von religiösen Befindlichkeiten mit einer Formel abzudecken versucht. Für Aussagen wie »Ich fühle mich befleckt«; »Ich habe eine Verfehlung (ursprl des Ziels) begangen«; »Ich komme mir verirrt vor, vom Weg abgekommen, ich habe mich ver-gangen«; »Mich drückt eine Last«; »Ich komme mir vor wie (in Fesseln) verstrickt«; »Ich bin wie krank« — für solche Aussagen werden, sobald sie rekurrent auftreten oder situationslos fungieren können sollen, handliche Prädikatoren wie »ich bin sündig« eingeführt. Der dogmatische Prädikator gibt vor, das zu nennen, wovon die Glaubensrede eingestandenermassen nur behelfsmässig stammelt. Die Dogmatik koppelt den Begriff ab von der ursprünglichen sinnlichen Qualität, deutet ihn (Sünde ist »existentielle Entscheidung gegen den geoffenbarten Willen Gottes«) und stellt solche Aussagen als Definitionen hin. Sodann kann mit dem Prädikator in einem dogmatischen Sprachspiel weiter operiert werden."

39 MICHEL, Alieniloquium, S. 158 (§ 182): "Wir haben schon auf jene Prädikatoren wie »Sünde« hingewiesen, die ein notdürftiger Hilfsbegriff sind, um solche Grunderfahrungen vereinheitlichend zu fassen. Es wäre wohl falsch, wenn man in solchen Fällen den Spiess umdrehen und Ausdrücke wie »du kannst den Schmutz deiner Schuld nicht abwischen (vgl Jer 2,22) als metaphorisch bezeichnete."

40 MICHEL, Alieniloquium, S. 158 (§ 182): "Oft ist es allerdings kaum (nur aufgrund sehr alter Überlieferung und interkulturellen Vergleichs) auszumachen, ob zuerst das Gefühl war und nachher eine Verbegrifflichung stattfand, oder ob ein Abstraktum mittels eines Modells veranschaulicht wurde." Demnach wäre es auch dann nicht metaphorisch, wenn jemand ein Gefühl mit Bildern zu umschreiben versucht, weil er noch keinen festen Begriff dafür hat.

er ja nicht, sondern etwas, das wahrscheinlich mit einer Tat zusammenhängt, die er nicht in Ordnung findet; daß dieses von ihm Gemeinte nicht mit einer theologischen Definition von »Sünde« zusammenfällt, ist durchaus möglich, doch vermag ich nicht einzusehen, weshalb nur klar Definiertes Bildempfänger sein kann. Auch mancher Prediger würde in einer dogmatischen Formel nicht voll wiederfinden, was er mit vielen Metaphern zu umschreiben sucht.

Indem ich das mit den Metaphern Gemeinte nicht zur Voraussetzung, sondern zum Gegenstand meiner Untersuchung mache, kann ich auf theologische Definitionen der Sünde insoweit verzichten, als sie nicht selbst metaphorisch und damit Belegstellen für mein Thema sind. Daß die Ergebnisse möglichst in nichtmetaphorischer Sprache formuliert werden,[41] fordert schon der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Besonders problematisch ist die häufig zu beobachtende Neigung, in derselben Metaphorik »weiterzudichten«; Wolfgang Harms: "Dies ist dann ein gefährliches, weil ergebnisantizipierendes Verfahren, wenn dem Leser nicht Rechenschaft darüber gegeben wird, welche Suggestion von solcher Bildlichkeit in die wissenschaftliche Sprache übergeht und wieweit die möglichen wissenschaftlichen Ergebnisse dadurch eingeengt werden."[42]

3. Forschungsansätze der Metaphorologie

Seit langem ist Metaphorik ein beliebter Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten. Die »Bibliographie zur antiken Bildersprache« (1964) legt ein beredtes Zeugnis ab von der Fülle der bis dato publizierten Forschungen aus klassischer Philologie, aus den Bibelwissenschaften und aus der Patrologie und schlüsselt sie nach Bildspendern auf.[43] Auch die

41 Nach RÖHSER, Metaphorik, S. 22, erweise sich "die Umschreibung mit nichtmetaphorischen Ausdrücken — und natürlich auch die Verwendung von anderen, »analogen« Metaphern [...] — als nahezu uneingeschränkt möglich. Angesichts der unbestreitbaren Erklärungskraft solcher Umschreibungen erscheint mir der Streit darüber müßig, ob diese denn nun im vollen Sinne »adäquate« Wiedergaben von Metaphern seien oder nicht." Da ich in jeder Hinsicht skrupulöser bin, gebe ich zu bedenken, daß etwa die beiden Metaphern vom Sünder als »Kind« bzw. als »Glied des Teufels« zwar häufig in derselben argumentativen Stoßrichtung verwendet werden (also im Sinne RÖHSERs »analog« sind), durch ihre wechselseitige Ersetzung aber gerade das verloren ginge, was sie unterscheidet! Nur wenn man an sprachlicher Genauigkeit uninteressiert ist, kann man darüber hinwegsehen.

42 WOLFGANG HARMS, (Rez.) Galinsky, Naturae cursus (AfdA 81, 1970, S. 1-5) S. 4.

43 PÖSCHL - GÄRTNER - HEYKE, Bibliographie; für die nachfolgenden Jahre kenne ich kein entsprechendes Hilfsmittel, ebensowenig für andere Philologien. Einen gewissen Ersatz bietet die von MANFRED LURKER begründete »Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie« (Baden-Baden 1968ff.); vgl. auch SHIBLES, Metaphor, und als Ergänzung dazu VAN NOPPEN - DE KNOP - JONGEN, Metaphor.

Orientalistik[44] und die neueren Philologien haben reichlich Untersuchungen zur Bildersprache vorgelegt. Sie sind hauptsächlich autor- bzw. werkorientiert und verstehen sich als Beiträge zur »Stilistik« der jeweiligen Autoren. Da sie weitgehend auf die historische Herleitung aus der Metapherntradition verzichten, sind Aussagen über Originalität, »Frische« oder »Lebensnähe« nur mit Vorsicht zu genießen. Soll darüberhinaus die Wahl der Bilder Aufschluß geben über die Persönlichkeit des Autors – also etwa nach Buffons in diesem Sinne verstandenem *Le style c'est l'homme* –, dann ist Skepsis in besonderem Maße geboten. So wundert sich Eugenie Nußbaum, die ihre Dissertation über »Metapher und Gleichnis bei Berthold von Regensburg« (1902) in eine "Charakteristik Bertholds, aus seinen Bildern geschöpft" münden läßt,[45] über die vielen negativen Tiermetaphern in dem von ihr untersuchten deutschen Predigtwerk: "Von den edlen Eigenschaften des Hundes, seiner Treue, seiner Aufopferung hören wir nie. Die privilegierte Stellung dieses Freundes des Menschen scheint B. nicht aufgefallen zu sein."[46] Aus Bertholds Metaphorik ein ablehnendes Verhältnis den Tieren gegenüber herauslesen zu wollen,[47] beruht auf einem grundsätzlichen Mißverständnis; nicht weil er etwas gegen Tiere hätte (oder weil ihm deren positive Eigenschaften nicht aufgefallen wären), sondern um menschliche Sünden und Laster zu geißeln, greift Berthold zu Tiermetaphern, die ihm in der Regel die Tradition zur Verfügung stellte.[48] Und auch dann, wenn er selbst eine neue Metapher prägte, ging es ihm dabei gewiß nicht darum, der Tierwelt gerecht zu werden oder seinen eigenen Gefühlen ihr gegenüber Ausdruck zu verleihen. Damit will ich nicht bestreiten, daß es sinnvoll sein kann, nach dem Verhältnis eines Autors zu den von ihm gewählten Bildspendern zu fragen; doch muß dabei die Argumentationsabsicht ebenso berücksichtigt werden wie der Kreis der Adressaten und die Metaphern-

44 Aufgeführt im Literaturverzeichnis von SCHIMMEL, Stern. Zum Ägyptischen GRAPOW, Ausdrücke.

45 NUSSBAUM, Metapher, S. 73: "Da zur Verbildlichung jene Vorstellungskreise herangezogen werden, die in der Seele am mächtigsten sind, so gewinnen wir durch das Bild auch Einblick in die Persönlichkeit."

46 NUSSBAUM, Metapher, S. 34.

47 NUSSBAUM, Metapher, S. 74f.: "Die Tiere dagegen wählt er in ganz abgebrauchter Manier zum Bilde, zumeist in recht äußerlicher Verwendung. Eine Zeit, die nicht einmal den Menschen für ein reines und würdiges Geschöpf ansieht, kann naturgemäß für das Wesen der Tiere kein liebevoll vertieftes Interesse haben. So kommt es, daß Bertholds Vergleiche aus der Tierwelt selten nur eine wirkliche Grundlage haben. Berthold findet z.B. den Esel nicht dumm, den Hund nicht treu, den Hasen nicht feig. Er gibt den Tieren willkürlich Eigenschaften, die er gerade für den Augenblick braucht."

48 Die Orientierung an theologischen Autoritäten war NUSSBAUM, Metapher, S. 74, nicht entgangen: "Außer aus dem großen Buche der Natur zitiert er nur noch aus der Bibel und den Kirchenvätern." Daraus zieht sie für die Metaphorik jedoch keine Schlüsse.

tradition. Gegenüber diachron angelegten Metapherngeschichten bieten solche werkbezogenen Studien die Möglichkeit zur vollständigen Erfassung der Metaphorik eines Autors und gestatten detaillierte Analysen der Bilder im Werkzusammenhang. Allerdings wird diese Chance häufig vertan. Doch selbst wenn nur Belegstellen — meist nach Bildspendern geordnet[49] — gereiht werden, können sie als Materialsammlungen nützlich sein; die Lektüre der Quellen ersparen solche Arbeiten freilich nicht.

Zu dem uns hier vor allem interessierenden Bereich der religiösen Metaphorik legte im Jahr 1906 August Wünsche einen Überblick über »Die Bildersprache des Alten Testaments« vor. In den letzten Jahren publizierte besonders Othmar Keel Studien zur Metaphorik der Psalmen[50] und des Hohen Liedes;[51] mit ihrer archäologischen Zielrichtung streifen sie jedoch nur unsere Problematik. Zu den Gleichnissen des Neuen Testaments ist die Fachliteratur mittlerweile unüberschaubar;[52] zu einzelnen Büchern oder Autoren bleibt die Studie von Werner Straub »Die Bildersprache des Apostels Paulus« (1937) jedoch eher die Ausnahme. Die apostolischen Väter nahm 1961 Heinz Piesik sich zum Gegenstand einer Metaphernuntersuchung, Victoria Arnold-Döben 1978 den Manichäismus und 1986 die Gnosis. Von den Monographien zu einzelnen Kirchenvätern[53] ist die Arbeit von Suzanne Poque (1984) hervorzuheben; sie stellt aus dem großen Schatz der Bilder Augustins die Metaphern des Kampfes, des Gerichts, der Gegensätze (wie »rechts/links«), des Aufstiegs und des Lichtes dar, wodurch zu unserem Vorhaben sich reichlich Berührungspunkte ergeben.

Der zweite große Komplex von Metaphernuntersuchungen geht von einem Bildspender aus und stellt seine Verwendungsmöglichkeiten in verschiedenen Zeiten, Gattungen und Sprachen dar. Da dies angesichts der Fülle der Belege entweder zu einem uferlosen Unternehmen oder aber zu einer als Traditionslinie ausgegebenen Reihung einzelner Lesefrüchte führen würde, grenzen alle Autoren ihr Thema in mehr als einer Hinsicht ab. Mit Ausnahme der im engeren Sinne ekklesiologischen Metaphern führt Friedrich Ohly im Rahmen der ihm vom »Reallexikon für Antike und Christentum« gesetzten zeitlichen Grenzen die Bildempfängerbereiche für den Bildspender »Gebäude« exemplarisch vor

49 RÜEGG, David von Augsburg, S. 47-55, verzichtet sogar ganz darauf, die Bedeutungen der »Metaphern« Davids mit anzugeben.

50 KEEL, Welt.

51 KEEL, Blicke. Zu "Metonymie und Metapher" im Alten Testament auch KEDAR, Semantik, S. 165-180. Zur biblischen Metaphorik sind auch die einschlägigen Wörterbücher einzusehen, und zwar in der Regel unter dem jeweiligen Bildspender als Stichwort.

52 Aufgeführt in der umfangreichen Bibliographie bei KLAUCK, Allegorie.

53 Zu Klemens von Alexandrien: TSERMOULAS, Bildersprache; zu Origenes: LETTNER, Bildersprache; zu Tertullian: HOPPE, Syntax, S. 172-220.

(1986).[54] Wolfgang Harms konzentriert sich bei seiner Darstellung der »Bildlichkeit des Weges« auf die Scheidewegsituation (1970). Die meisten Eingrenzungen finden auf der Seite der Bildempfänger statt. Das Schiff als Bild für Staat oder Kirche,[55] das Buch als Metapher für Welt und Natur,[56] Gefängnis, Grab und Kleid für den Leib des Menschen in seinem Verhältnis zu Seele[57] – solche Ausschnitte aus dem Gesamt der Metaphorik finden in der letzten Zeit erfreulich reges Interesse. Bei ihnen muß durchaus nicht Willkür für die Auswahl bestimmend sein, da man sich an traditionellen Gruppierungen von Metaphern orientieren kann, die Harald Weinrich »Bildfelder« nennt.[58] In seinem Aufsatz »Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld« (1958) zeigt er auf, daß in den europäischen Sprachen die Sinnbezirke des Finanzwesens (bildspendendes Feld) und der Sprache (bildempfangendes Feld) metaphorisch aufeinander bezogen werden und zusammen ein Ganzes bilden, in dem die Einzelmetapher »Wortmünze« nur eine Stelle einnimmt; da ihre »Bildstelle« darin allerdings zentral[59] ist, benennt Weinrich das ganze Bildfeld nach ihr. Wenn Weinrichs Bildfeldkonzept auch kritisiert[60]

54 Voraus ging 1970 eine Arbeit über die Metapher des Wohnens: »Cor amantis non angustum«. Vom Wohnen im Herzen (DERS., Schriften, S. 128–155).

55 Die Literatur dazu bei PEIL, Untersuchungen, S. 700ff.

56 SCHILLING, Imagines, S. 71–81 (mit älterer Lit.); ROTHACKER, Buch der Natur; BLUMENBERG, Lesbarkeit; OHLY, Buch der Natur bei Jean Paul; DERS., Die Welt als Text in der »Gemma magica« des Ps.-Abraham von Franckenberg (Text-Etymologie. FS Heinrich Lausberg, ed. ARNOLD ARENS, Stuttgart 1987, S. 253–264); DERS., Neue Zeugen.

57 Z.B. PIERRE COURCELLE, Art. »Flügel (Flug) der Seele I« (RAC 8, Sp. 29–65); DERS., Art. »Gefängnis (der Seele)« (RAC 9, Sp. 294–318); DERS., Art. »Grab der Seele« (RAC 12, Sp. 455–467); ALOIS KEHL, Art. »Gewand (der Seele)« (RAC 10, Sp. 945–1025).

58 WEINRICH, Sprache, S. 276–294, 325ff. Dazu grundlegend PEIL, Überlegungen, der (S. 212) "Weinrichs Verzicht auf die genaue Bestimmung des sprachlichen Feldes" und damit "ein theoretisches Defizit" der Bildfeldtheorie konstatiert. Auch sonst sei sie nur spärlich diskutiert worden: "Die Praktikabilität des Bildfeldbegriffs scheint so evident zu sein, daß dessen theoretische Abklärung kaum als Bedürfnis empfunden wird" (ebd. S. 209).

59 WEINRICH, Sprache, S. 284; PEIL, Untersuchungen, S. 24: "Konstitutiv für ein Bildfeld ist eine Zentralmetapher wie »Staatsschiff« oder eine metaphorische Leitvorstellung wie der Vergleich des Staates mit einem Hirten und seiner Herde." In PEILs Umschreibung »metaphorische Leitvorstellung« äußert sich die Schwierigkeit, für manche Bildfelder so prägnante Zentralmetaphern wie »Wortmünze« zu finden (»Staatsherde«, »Herdenstaat«?). RÖHSER, Metaphorik, S. 20, stellte ähnliches für das Aufschreiben von Sünden fest, wofür sich der Ausdruck »Sündenregister« eingebürgert hat, obwohl »Register« nicht Bildspender für »Sünde« ist, sondern die Sünde als ein (rechtsrelevanter) Tatbestand erscheint, der aus prozessualen Gründen registriert wird (dazu ebd. S. 55f.). Vgl. PEIL, Überlegungen, S. 219, A. 26.

60 Zur Kritik von WERNER INGENDAHL kritisch HOLGER A. PAUSCH, Die Metapher (Wirkendes Wort 24, 1974, S. 56–69) S. 61f.; WESSEL, Probleme, s. Register VI, s.v.; PEIL, Überlegungen, S. 231–234.

und im Hinblick auf einen größeren Zusammenhang zwischen Bildfeldern (»Bildfeldsysteme«) erweitert[61] wurde, so hat es sich in der Praxis als nützliches Ordnungsschema erwiesen, bei dem man sich jedoch bewußt bleiben muß, daß diese »Familien von Metaphern«[62] einander überlagern können,[63] und daß immer auch Einzelmetaphern möglich sind, die nicht in einem Bildfeld stehen,[64] worin die Grenzen der »Feld-«[65] wie die der Verwandtschaftsmetaphorik der »Familie« sich zeigen.

In ihrer — trotz inhaltlicher Einschränkung — am Bildspender orientierten Fragestellung trifft sich diese Forschungsrichtung mit der mittelalterlichen Bibelhermeneutik, die biblische (im weiteren Sinn verstandene) »res« und ihre Proprietäten auf einen spirituellen Sinn hin befragt.[66] Wenn auch grundsätzlich zwischen der Allegorese als einem exegetisch-hermeneutischen Verfahren der Schrift- und im Mittelalter in zunehmendem Maße auch Weltdeutung[67] auf der einen, und dem bis zur Allegorie rhetorisch oder dichterisch ausgestaltbaren metaphorischen Sprechen auf der anderen Seite, zu unterscheiden bleibt, so erweist sich eine strenge Trennung in vielen Fällen jedoch als undurchführbar.[68]

61 SCHLOBACH, Zyklentheorie; dazu WESSEL, Probleme, S. 105-107; PEIL, Überlegungen, S. 234-236.

62 HARALD WEINRICH, Art. »Bildfeld« (HWbPh 1, Sp. 921): "B. sind Familien von Metaphern, die durch die Metapherntradition habituell geworden sind und besonders als Denkmodelle dienen. Während die einzelnen Metaphern Sprechakte sind, gehören B. als potentielle Gebilde den Sprachen (*langues* im Sinne SAUSSURES) an."

63 WEINRICH, Sprache, S. 286: "die Bildfelder der Sprache liegen nicht sauber geschieden nebeneinander; sondern sie überlagern sich teilweise und haben bisweilen einzelne Metaphernstellen gemeinsam."

64 WEINRICH, Sprache, S. 286: "Die beliebige, isolierte Metapher ist allezeit möglich. Aber sie ist seltener, als man denkt, und — was wichtiger ist — sie hat gewöhnlich keinen Erfolg bei der Sprachgemeinschaft."

65 Zur Wort»feld«theorie u.a. HORST GECKELER, Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie, München [2]1971, S. 84-176; zu den Metaphern (Feld, Mosaik, Netz, Kraftfeld) ebd. S. 141ff. Während GECKELER, S. 167, A. 278, jeden Zusammenhang mit dem »Bildfeld« bestreitet, läßt WEINRICH, Art. (wie A. 62), das »Wortfeld« ausdrücklich dafür Pate stehen (dagegen auch WESSEL, Probleme, S. 68, A. 290). Zur Abgrenzung PEIL. Überlegungen, S. 211-216. Die Anregung durch Claudels *champ de figures* (WEINRICH, Sprache, S. 283) griff auch — wenn auch weniger terminologisiert — RECH, Inbild, Bd. 1, S. 83, auf: "dieses ganze »Feld von Bildern« (Claudel) in den heiligen Schriften".

66 Dazu (mit der älteren Literatur) neben DE LUBAC, Exégèse médiévale, einführend DERS., Sinn, sowie: FRIEDRICH OHLY, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (DERS., Schriften, S. 1-31). Danach u.v.a. KREWITT, Metapher, bes. S. 443ff.; MEIER, Problem der Qualitätenallegorese; DIES., Überlegungen; BRINKMANN, Hermeneutik; WEHRLI, Literatur, S. 236-270; KELLER, Wort und Fleisch, bes. 177-210. Nach Abschluß der Arbeit erschien das wichtige Buch von HORST WENZEL, Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995, dort bes. S. 461-478 (»Christliche Allegorie — Typologie — Mehrfacher Schriftsinn«).

67 Vgl. MEIER, Gemma, Bd. 1, S. 31ff.

68 Zum Problem u.a. MEYER, *Mos Romarorum*, S. 47f.

Ein großer Teil der Sündenmetaphorik findet sich im allegorischen Kontext der Bibelauslegung; auch nutzen umgekehrt Bußaufrufe, pastorale Sendschreiben und Predigten das Verfahren der Bibelallegorese für ihre metaphorische Argumentation. Wie sich das Verhältnis von Metaphorik und Allegorese jeweils gestaltet, soll uns als eine Leitfrage durch diese Arbeit begleiten. Hier reicht ein Hinweis auf die Fruchtbarkeit der philologischen Allegorieforschung[70] für die Metaphorologie. Einige wenige Arbeiten, vor allem solche, die unser Thema berühren, sollen als Beispiele genannt werden. So zeigte der Romanist Manfred Bambeck in vielen kleinen Studien, daß sich metaphorische Wendungen in Sprichwörtern und in Dichtungen häufig vor dem Traditionshintergrund mittelalterlicher Exegese verstehen lassen.[71] Um den Ursprung von Motiven wie etwa »Wenn einen der Teufel reitet« (1982), »Auf einem fahlen Pferde reiten« (1980) oder »Die großen Fische fressen die kleinen« (1981) zu klären, zeichnete er detailliert die Auslegungsgeschichte einzelner Bibelstellen nach, weshalb diese Arbeiten über ihren eigentlichen Anlaß hinaus als Bausteine zur Erforschung mittelalterlicher Allegorese gelten können. Auch Bambecks Bücher »Göttliche Komödie und Exegese« (1975) und »Studien zu Dantes 'Paradiso'« (1979) versammeln weitausholende Einzelstudien zur Bibelauslegung, mit denen sich nicht nur die schwierigen Dante-Stellen erhellen lassen, zu deren Kommentierung diese Beiträge verfaßt wurden. Gleiches gilt für Reinildis Hartmanns allegorisches Wörterbuch zur Evangeliendichtung Otfrieds von Weißenburg (1975), das aufgrund der alphabetischen Anordnung des ahd. Wortschatzes als Handbuch (früh-)mittelalterlicher Bildlichkeit benutzt werden kann. Aufsätze zur Allegorese und zur Metaphorik von Tieren[72] und von

70 Eine umfangreiche Bibliographie enthält der von WALTER HAUG herausgegebene Allegorie-Sammelband (Formen und Funktionen, S. 739-775). Vgl. auch FRIEDRICH OHLY, Schriften, S. IX-XXXIV; DERS., Zur mediävistischen Bedeutungsforschung (Mitteilungen des Deutschen Germanisten-Verbandes 33, 1986, H. 1, S. 3-8).

71 Einiges davon ist jetzt nachgedruckt in MANFRED BAMBECK, Wiesel und Werwolf. Typologische Streifzüge durch das romanische Mittelalter und die Renaissance, edd. FRIEDRICH WOLFZETTEL - HANS-JOACHIM LOTZ, Stuttgart 1990; dort (S. XVI-XXI) ein (leider lückenhaftes) Schriftenverzeichnis; dazu die Besprechungen von WILFRIED SCHOUWINK (Mediaevistik 5, 1992, S. 267-270) und von mir (Arbitrium 12, 1994, S. 25f.).

72 Z,B. Einhorn: EINHORN; Taube: BAMBECK, Studien, S. 147-154; Rabe und Taube: MESSELKEN; Taube: OHLY, Schriften, S. 48-92; Rabe: BAMBECK, Tod und Rabe; RUBERG, Vogelrufe; Frosch: BAMBECK, Komödie, S. 76-90; DERS., Polemik; Eisvogel: HARMS, Eisvogel; Pelikan: GERHARDT, Metamorphosen; REINITZER, Kinder; Biene: MISCH, Apis; Schlange: SCHWAB, Bedeutungen der Aspis; BAMBECK, Hornvipern; Hirsch und Schlange: KOLB, Hirsch; Biber: SCHUMACHER, Biber; Vögel: BAMBECK, Komödie, S. 208-216; Hahn: MARTIN, Le coq; KRETZENBACHER, Hahn; DERS., Real-Bildwerke; BAMBECK, Passage; Fische: SCHUMACHER, Sprünge; Hund: GERHARDT, Hund. Vgl. auch SCHMIDTKE, Tierinterpretation; HENKEL, Studien; BRINKMANN, Hermeneutik, S. 101-116; MICHEL, Tiere; HESBERT, Le bestiaire; LEIBBRAND, Speculum.

Pflanzen[73] liegen inzwischen in größerer Anzahl vor. Die Auslegungsgeschichte des Paradieses in der abendländischen Exegese bis um 1200 stellte Reinhold R. Grimm (1977) monographisch dar. Von Gegenständen des täglichen Gebrauchs ist nun das »Bett« von Karin Lerchner (1993) gründlich erforscht (wodurch sich Überschneidungen mit meinem Kapitel VII,5 ergeben). Wie auch Edelsteine,[74] zu denen mehrere Einzelstudien verfaßt wurden,[75] für die Sündenmetaphorik von Belang sein können, zeigt Christel Meier (1977) am Beispiel der Lithotherapie, bei der die Allegorese sich fast vollständig auf den Komplex "der Sündenkrankheit und ihrer Heilung durch Vergebung und Befreiung aus der Schuld" konzentriert.[76] An Arbeiten über Körperteile (vgl. mein Kap. VI,2) ist die Monographie über das »Auge im Mittelalter« von Gudrun Schleusener-Eichholz (1985) schon wegen der Sündenmetapher der »Blindheit« hervorzuheben.[77] Hildegard Elisabeth Keller behandelt in ihrer Studie über die Körperallegorien im »St. Trudperter Hohenlied« (1993) Hals, Zähne und ausführlich vor allem die Brüste der Braut, sowie in der Gesamtbeschreibung des Bräutigams (»Von Kopf bis Fuß«) dessen Haupt, Augen, Wangen, Mund, Hände, Bauch, Beine und Füße. Gut steht es nun um unsere Kenntnis von der Bedeutung der Zahlen im Mittelalter. Nach Arbeiten von Heinz Meyer zur Zahlenallegorese Gregors des Großen, Bedas und des Honorius Augustodunensis (1975), sowie von Rudolf Suntrup zur Liturgieallegorese (1978),[78] legten beide Autoren 1987 ein »Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen« vor, das trotz seiner Begrenzung auf biblische und liturgische Zahlenangaben und auf den Zeitraum bis etwa 1200 eine erstaunliche Fülle

73 Neben den kunsthistorischen Studien von LOTTLISA BEHLING z.B. SPITZ, Schilfrohr; BAMBECK, Weidenbaum; RAHNER, Weide; BAMBECK, Studien, S. 124-132 (Lilie); KUECHEN, Eindringen der Passionsblume. Zur Gartenallegorese SCHMIDTKE, Studien; Die meisten Arbeiten berücksichtigen die Funktion als Heil- und Zauberpflanzen, z.B. RAHNER, Mythen, S. 116-121 (Moly und Mandragora). Vgl. BRINKMANN, Hermeneutik, S. 116-121.

74 Zur Metaphorik und Allegorese der Edelsteine u.a. ENGELEN, Edelsteine, S. 221-387; GERHARDT, Edelsteinstrophen; BRINKMANN, Hermeneutik, S. 93-99.

75 Z.B. Karfunkel: ZIOLKOWSKI, Karfunkelstein; Smaragd: SCHREINER, »Venus«; Diamant: OHLY, Diamant; Topas: BAMBECK, Studien, S. 115-123; Perle: OHLY, Schriften, S. 274-311; DERS., La poesia come necessario frutto di una sofferenza (DERS., Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo, ed. LEA RITTER SANTINI, Bologna 1985, S. 53-59).

76 MEIER, Gemma, Bd. 1, S. 374.

77 Vorher ging SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Bedeutung; DIES., Naturwissenschaft. Ergänzendes in den Besprechungen von MARIA AUGUSTA COPPOLA (Arbitrium 5, 1987, S. 15-17) und CLAUDE LECOUTEUX (Études Germaniques 42, 1987, S. 78f.). Vgl. auch SCHIPPERGES, Welt des Auges.

78 Die Zahlenangaben erschließt das Register bei SUNTRUP, Bedeutung, S. 499f.; vgl. auch DENS., Zahlenbedeutung in der mittelalterlichen Liturgieallegorese (Archiv für Liturgiewissenschaft 26, 1984, S. 321-346).

von Belegen theologischer Zahlendeutung aufschlüsselt.[79] Das Register der Bedeutungen informiert uns zum Beispiel darüber, daß die auf Sünde bzw. Sünder bezogenen Zahlen sich keineswegs auf die »11« als *transgressio legis* beschränken, wie man aufgrund der berühmten Stelle aus Schillers »Piccolomini« vermuten könnte: *SENI. Eilf ist die Sünde. Eilf überschreitet Die zehn Gebote.*[80] Zum Bedeutungsträger »Farbe« steht ein ähnliches Projekt vor dem Abschluß, von dem ein Probeartikel aus dem Farbbereich »Rot« vorliegt.[81] Er zeigt im Bedeutungsregister mit seinem gut belegten Lemma »Sünde, Sünder, Vergebung« bereits an, wie eng sich dieses Lexikon mit einer umfassenden Erforschung der Sündenmetaphorik berührt, die als Sündenfarben vor allem Rot und Schwarz, sowie als Kontrastfarbe Weiß zu behandeln hätte; dem Grün als Farbe von Tugend und Gnadenstand korrespondiert dagegen keine Farbmetapher für die Sünde, sondern die zum vegetativen Bereich gehörende Metaphorik der Dürre und der Fruchtlosigkeit.

Zur Allegorese hat die "funktional ihr nahestehende und stofflich zum Teil aus ihr sich speisende Metaphorik"[82] noch einen weiteren Bezug: Die Sprache des allegorischen Vorgehens ist selbst weitgehend metaphorisch. Nachdem bereits Henri de Lubac an vielen Stellen seines grundlegenden Werkes »Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture« (1959-1964) auch die Metaphern für die Schriftsinne und ihr Verhältnis zueinander berücksichtigt hatte, behandelte Klaus Lange 1966 in der Studie »Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik« mit der Nahrungsbildlichkeit[83] einen zentralen Ausschnitt aus der Metaphorik der geistigen Schriftsinne, welche Hans-Jörg Spitz 1972 dann in seiner Dissertation in ihrer ganzen Breite untersuchte. In ihren Arbeiten gelang es Lange und Spitz, das Ringen um das rechte Bibelverständnis im Christentum anhand der verwendeten Metaphern

79 Dazu u.a. ERNST HELLGARDT, Zur allegorischen Auslegung der Zahlen im Mittelalter. Bemerkungen zum »Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen« (ZfdA 119, 1990, S. 5-22).

80 Schiller, Die Piccolomini II/1 (Werke, edd. FRICKE - GÖPFERT, Bd. 2, S. 335); Literatur zur »11« MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 620. Eine Verbindung solcher Deutungen mit der Elf als Narrenzahl vertritt MOSER, Elf.

81 MEIER - SUNTRUP, Zum Lexikon; zur Farbe Blau HAAS, Vision in Blau; zu den Farben der Edelsteine MEIER, Gemma, Bd. 1, S. 142-236; zu den Farben bei Hildegard von Bingen MEIER, Bedeutung; zu den Farben in der jüdischen Überlieferung SCHOLEM, Judaica III, S. 98-151; zu den Farben in der christlichen Liturgie SUNTRUP, Farbenbedeutung; zu den Farben der Buchstaben ERNST, Farbe und Schrift; vorläufig sind wir noch auf ältere Arbeiten angewiesen wie WACKERNAGEL, Farben- und Blumensprache; HAUPT, Farbensymbolik.

82 OHLY, Zur mediävistischen Bedeutungsforschung (wie A. 70), S. 5.

83 Zur Speisemetaphorik ("als sprachliches Reflexionsmedium für die Kommunikation zwischen Gott und Mensch", welches weit "über den eucharistischen Kontext" hinausweise) nun ausführlich KELLER, Wort und Fleisch, S. 395-451.

aufzuzeigen, ja zum Teil erst durch die Betrachtung der Metaphorik zu erschließen. Dieses gegenüber den bisher behandelten Studien genau umgekehrte Verfahren, an einem Bildempfänger orientiert die entsprechenden Bildspender zu erforschen, war beim damaligen Forschungsstand der Metaphorologie ganz und gar nicht selbstverständlich. Denn die Hoffnung, über die Bildlichkeit etwas über das damit Gemeinte zu erfahren, kann nur auf dem Gedanken einer eigenen Erkenntnisleistung und weltaufschließenden Funktion der Metapher gründen. Wo man in ihr nur sprachlichen Schmuck für abgeklärte Sachverhalte sieht, kann sie vielleicht Aufschluß geben über die Phantasie, die Bildung und den Geschmack eines Autor oder seiner Zeit; über den Bildempfänger selbst erfährt man bei diesen Ansätzen kaum etwas. Das gelingt nur dort, wo das Bezeichnete nicht von vornherein als klar umrissen oder definitorisch festgelegt angesehen wird.

In seinem Bemühen, solche als notwendig und nicht beliebig[84] erkannte Metaphern auf ihre kaum anders zu formulierende Bedeutung hin zu erforschen, trifft sich dieser von der Bibelauslegung kommende philologische Ansatz mit der »philosophischen Metaphorologie« Hans Blumenbergs.[85] Von Kants Bestimmung der Vernunftideen, denen für

84 OHLY, Schriften, S. XXIX: "Die Metaphorik als hermeneutisches Prinzip der anthropologischen Erkenntnis von der in Sprache (auch der Dichtung) und Erfahrung hundertfältig verschiedenen Auslegung des jeweiligen Begegnens mit dem Phänomen der Zeit brächte eine durch Fülle überraschende Welt von Möglichkeiten des Zeiterlebens ins Bewußtsein, vor welcher der Versuch einer allgemeinen Definition von Zeit versagen müßte. Das gleiche gilt für die fast ausschließlich metaphorische Rede von existenziellen Grunderfahrungen wie Sünde, Liebe oder Tod. Die Wahl und Zahl der Metaphern für menschliche Urgegebenheiten solcher Art, die in der Geschichte gleichwohl abgewandelt neuartig erscheinen, ist nicht beliebig. Ihre Art und Zahl entspricht den Arten ihrer Wesenszüge und ihrer Erfahrung, die durch die entsprechenden Metaphern zur Sprache gelangen."

85 BLUMENBERGs Arbeiten werden insgesamt gut rezipiert; es gibt kaum eine Metaphernuntersuchung, die nicht auf sie Bezug nähme. Eine Verschiebung der Fragestellungen BLUMENBERGs im Verlauf der Jahre untersucht WESSEL, Probleme, S. 153-178: "Zwei erkenntnisorientierte Metaphorologien." An größeren Besprechungsaufsätzen seien genannt: HARALD WEINRICH, (Rez.) Blumenberg, Paradigmen (Göttingische Gelehrte Anzeigen 219, 1967, S. 170-174); GÖTZ MÜLLER, (Rez.) Blumenberg, Lesbarkeit (ZfdPh 101, 1982, S. 622-625); JOSEF KOPPERSCHMIDT, Die Eloquenz der Dinge: Rhetorikgeschichtliche Anmerkungen und Ergänzungen zu Hans Blumenbergs »Die Lesbarkeit der Welt« (Rhetorica 3, 1985, S. 105-136); JÖRG VILLWOCK, Mythos und Rhetorik. Zum inneren Zusammenhang zwischen Mythologie und Metaphorologie in der Philosophie Hans Blumenbergs (Philosophische Rundschau 32, 1985, S. 68-91); DERS., Die Bilder der unbegriffenen Wahrheit (GRM, N.F. 36, 1986, S. 83-91); NORBERT BOLZ, (Rez.) Blumenberg, Höhlenausgänge (Philosophische Rundschau 37, 1990, S. 153-157); MICHAEL SCHUMANN, Die Kraft der Bilder. Gedanken zu Hans Blumenbergs Metaphernkunde (DVjs 69, 1995, S. 407-422); vgl. FRANZ JOSEF WETZ, Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg 1993, bes. S. 17-28.

uns Menschen keine Anschauung korrespondiert, als nur »symbolisch« (= metaphorisch) vorstellbar, ausgehend, nahm Blumenberg Kants Feststellung eines Forschungsdesiderats[86] zum Anstoß für eine Reihe metaphorologischer Studien, die einen großen Teil seines wissenschaftlichen Œuvres ausmachen, das in schon jetzt imposantem Umfang mit immer neuen Aspekten und Themen vor uns sich ausbreitet. Zwar untersucht auch Blumenberg punktuell einzelne Bildspender: die »Quellen«,[87] den »Eisberg«,[88] den »Schiffbruch«,[89] das »Lesen«,[90] den »Boden«[91] und auch das »Lösegeld« als Hintergrundmetapher für den theologischen Begriff der »Erlösung«.[92] Zentral sind seine Bemühungen jedoch schon seit dem frühen Aufsatz zum »Licht als Metapher der Wahrheit« (1957) auf die Wahrheitsmetaphorik konzentriert, auf Metaphern demnach für einen Begriff, der zwar häufig definiert wurde, in dessen Definitionen aber Vorstellungen in der Regel nicht eingingen, die sich mit Metaphern von der »mächtigen«, »nackten« oder »ungeschminkten« Wahrheit verbinden.[93] Mit der philosophischen Metaphorologie will Blumenberg Hilfsmittel bereitstellen, mit denen sich herausfinden läßt, was ein Denker jeweils unter »Wahrheit« versteht. Einen vorläufigen Höhepunkt haben Blumenbergs Bemühungen in einer monumentalen Studie »Höhlenausgänge« (1989) gefunden, die Platons Höhlengleichnis ebenso behandelt wie darauf zurückgehende sowie unabhängig davon entstandene analoge Gedankenexperimente in der abendländischen Geistesgeschichte. Daß trotz der vorgeführten Vielfalt von Rezeptionsfällen dieses metaphorischen Textstücks noch wichtige Belege insbesondere aus dem Mittelalter zu behandeln wären, habe ich in ergänzenden Beiträgen gezeigt, die sich auch als Würdigung dieses bedeutenden Werkes lesen lassen.[94]

An älteren bedeutungsorientierten Arbeiten kenne ich außer Harald Weinrichs kurzer Arbeit über »Typen der Gedächtnismetaphorik« (1964)[95] nur die Studie »Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter« (1964) von Hugo Rahner, dem es darum ging, die "altchristliche Theologie vom Verhältnis der Kirche zu Christus und zu seinem Kreuz in vier

86 Kant, Kritik der Urteilskraft § 59 (wie A. 28), S. 296: *Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient*; BLUMENBERG, Paradigmen, S. 11.
87 BLUMENBERG, Beobachtungen, S. 190–195; vgl. GADAMER, Wahrheit, S. 473f. (Exkurs V).
88 BLUMENBERG, Beobachtungen, S. 199–203.
89 BLUMENBERG, Beobachtungen, S. 171–190; DERS., Schiffbruch; DERS., Sorge, S. 5ff.
90 BLUMENBERG, Lesbarkeit.
91 BLUMENBERG, Sorge, S. 95–121; vgl. DENS., Beobachtungen, S. 212–214.
92 BLUMENBERG, Matthäuspassion, S. 51–59; vgl. ebd. S. 227–230.
93 BLUMENBERG, Paradigmen, s. Register s.v. »Wahrheit«; dazu NIERAAD, bildgesegnet, S. 104–108.
94 SCHUMACHER, Höhlengleichnis; DERS., *Eyn meyster*.
95 Leicht verändert in WEINRICH, Sprache, S. 291–294; jetzt auch ASSMANN, Metaphorik der Erinnerung.

Grundbildern darzustellen: die Kirche als Mutterschoß des Christuslebens auf Erden; die Kirche als Jungfrau auf dem Mond in ihrer bräutlichen Beziehung zur Sonne Christus; die Kirche als Quell des lebendigen Wassers, das der Seitenwunde Christi entströmt; und endlich die Kirche als das Schiff des Heils, das in Kraft des Kreuzes die Fahrt zur endzeitlichen Landung angetreten hat."[96] Rahner beschränkt sich freilich in seinen gründlichen und materialreichen Studien vor allem bei der Schiffahrts- und Schiffbruchmetaphorik nicht immer auf den Bildempfänger »Kirche« und stellt dann die ganze Bedeutungsbreite dieser Metaphern im Christentum dar.

Geändert hat sich die Forschungssituation seit dem Erscheinen des Buches von Spitz (1972) grundlegend. Stellte Michael Schilling 1979 noch fest, den Weg, "einen Inhalt und seine variierenden metaphorischen Vorstellungen zu untersuchen", seien "bisher erstaunlich wenig Arbeiten gegangen",[97] so beschreitet er ihn selbst mit seinem Buch »Imagines Mundi«, in dem er die »Metaphorische(n) Darstellungen der Welt[98] in der Emblematik« in ihrem Verhältnis von Sprache und graphischer Darstellung untersucht, wobei er sich auf die Ergebnisse der Barock- und Emblemforschung stützen kann. Schillings Zweiteilung in positive (»Mundus a Deo creatus«) und negative (»Mundus malus«) Welt»bilder« mag man als zu grobmaschiges Gliederungsschema ablehnen; das Diesseits als "Ort der Bewährung und Läuterung" (S. 221-237) hätte ein zeitgenössischer Christ gewiß nicht als ein »malum« bewertet, vielmehr gerade in diesem Gedanken der Rechtfertigung des Leidens als Reinigung von Sünden die höchste und wichtigste Funktion der »Welt« erblickt. Daß sich bei einer solchen Pionierarbeit reichlich Ergänzungen vor allem hinsichtlich der Tradition einzelner Bilder finden lassen, spricht jedenfalls noch nicht gegen diese Studie.[99]

Fast gleichzeitig mit Schillings Dissertation erschien das Buch »Metaphern für Geschichte« des Historikers Alexander Demandt (1978). Weit mehr noch als die Bücher von Spitz und Schilling — wie auch als das kurz darauf publizierte Buch von Jochen Schlobach »Zyklentheorie und Epochenmetaphorik (1980), das sich der »bildlichen Sprache der

96 RAHNER, Symbole, S. 8. Auch RAHNERs übrige Schriften zur Patrologie können ebenso dankbar benutzt werden wie die seines Lehrers DÖLGER. — Neuere Kirchenmetaphern bei JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERN, Duftende Höhlen — Schalltoter Raum. Zur Metaphorik des Raums in Ekklesiologie und Kirchenkritik (Stimmen der Zeit 210, 1992, S. 693-706).

97 SCHILLING, Imagines, S. 20.

98 Einen Überblick über die Metaphern für »Welt« und »Leben« gab schon KRANZ, Welt und Menschenleben.

99 Anders GERHARDT, Welt-Ansichten, deren Ergänzungen sehr hilfreich sind. Trotz mancher Bedenken ist das Buch insgesamt recht gut aufgenommen worden; z.B. KLAUS HABERKAMM (AfdA 92, 1981, S. 51-55); DIETMAR PEIL (Arcadia 16, 1981, S. 200-203); DIETER SULZER (Fabula 22, 1981, S. 155f.); PETER M. DALY (Daphnis 11, 1982, S. 820-826).

Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung« widmet –, wurde Demandts Arbeit über die engeren Fachgrenzen hinaus zur Kenntnis genommen und diskutiert;[100] mit ihr trat erstmals die Metaphorologie in das Bewußtsein eines größeren wissenschaftlichen Publikums. Allein schon darin, daß er den Nutzen einer interdisziplinären, sich nicht mehr auf ihre Funktion in den Philologien oder als »philosophische Hilfswissenschaft« (Blumenberg) beschränkenden Metaphernforschung aufgezeigt hat, liegt ein Verdienst des Autors. Demandt erschließt die in seinem Buch behandelten Belege durch ein gemischtes Personen-, Bildempfänger- und Bildspenderregister, das es als Nachschlagewerk zur Metaphorologie zu benutzen erlaubt und einige Nachteile wettmacht, die sich aus der recht weitgefaßten Gliederung in »Organische Metaphern«, »Jahres- und Tageszeiten-Metaphern«, »Metaphern der Bewegung«, »Metaphern aus der Technik« und »Metaphern aus dem Umkreis des Theaters« ergeben: Das »Buch der Natur« wird man unter »Theater-Metaphern im weiteren Sinne« vielleicht noch suchen, die Jagd aber oder gar das Gericht ganz gewiß nicht. Das Register zeigt aber auch allein schon mit seinen über vierzig Bildspendern für »Gott« (S. 494f.), daß Demandt nicht nur »Metaphern für Geschichte« vorführt und auch seinen Untertitel »Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken« recht großzügig versteht. Die Ausweitung der Thematik geht manchmal auf Kosten von Belegdichte und interpretatorischer Auswertung.[101] Die Auswahl seiner Quellen ist durch Demandts wissenschaftlichen Forschungsgang als Althistoriker und Klassischer Philologe bestimmt, so daß zwischen den Belegen aus Antike und Neuzeit das Mittelalter weitgehend ausfällt.[102] Das läßt die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität politischer Metaphern unbeantwortet und wirft das Problem auf, ob solch weitgespannte Forschungsvorhaben von einem einzelnen Wissenschaftler überhaupt noch bewältigt werden können, wenn er nicht in Eklektizismus verfallen will.

100 An Rezensionen z.B. ERNST VOLLRATH (AKG 60, 1978, S. 481f.); ARNO SEIFERT (Historische Zs. 230, 1980, S. 104f.); GERT HAENDLER (Theologische Literaturzeitung 106, 1981, S. 261-264); DIETMAR PEIL (GRM, N.F. 31, 1981, S. 245-249); WOLFGANG HARMS (Arcadia 17, 1982, S. 200f.).

101 So bleibt oft nur Raum für »Interpretationen« allerkürzester Art; z.B. S. 290: "wir kennen das Wort vom *Saustall* aus dem Munde von Franz Josef Strauß (Süddeutsche Zeitung 13. 2. 1975). Die Säue sind die Bürger." Diese mehr aphoristischen Kommentare tragen freilich zur Lesbarkeit des Buches nicht wenig bei und damit wohl auch zu seinem Erfolg. — Das Manko geringer Nachweisdichte sieht DEMANDT selbst, doch es berührt ihn offensichtlich nicht; S. VI: "Sobald aber die Grundlinien richtig gezeichnet sind, ist die Ausführung des Gemäldes, wie Aristoteles beschreibt (Eth. Nic. 1098a), nur noch eine Sache des Fleißes. Hier werden andere nachhelfen."

102 DEMANDT, Metaphern, S. 3, rechtfertigt dies so: "Die meisten in der Neuzeit üblichen Sprachbilder sind aus der Lektüre der antiken Autoren und der Bibel direkt übernommen worden."

Von den auf Demandt folgenden Arbeiten[103] beschränkt sich die Habilitationsschrift von Dietmar Peil »Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart« (1983) deshalb auf sechs ausgewählte Bildfelder (»Hirt und Herde«, »Bienenstaat«, »Staatskörper«, »Staatsmaschine«, »Staatsgebäude« und »Staatsschiff«), die ausführlich in ihrer Konstanz und in ihrem Wandel, der Übernahme vorgegebener Traditionen wie auch der Abänderung durch einzelne Autoren behandelt werden. Historische Darstellung der Traditionslinien verbindet sich mit der exemplarischen Interpretation einzelner Texte. Peils detailliertes Inhaltsverzeichnis liest sich teilweise wie eine komplette Liste aller Bildstellen des jeweiligen Bildfeldes; es macht das fehlende Bildregister fast überflüssig, doch hätte man sich ein ergänzendes Verzeichnis gewünscht, aus dem ersichtlich würde, welche Einzelmetaphern — wie »Landesvater« oder »-mutter« für den männlichen oder weiblichen Herrscher[104] oder den »Termitenstaat«[105] — Peil im Vorbeigehen sonst noch behandelt. Seine gut dokumentierten Studien machen deutlich, in welche Richtung sich historische Metaphorologie zu bewegen hat, die den von Demandt geforderten "übergreifenden Blick"[106] nicht mit Blindheit für das Einzelne erkaufen will. Daß andere Bilder vom Staat diesem Konzept zum Opfer fielen, läßt sich umso eher verschmerzen, als ergänzende Arbeiten bereits folgten[107] und wohl auch noch folgen sollen. In ihrer Rezension verwies Helga Schüppert darauf, daß es sinnvoll wäre, beim Bild vom Herrscher als Hirten "das Bild des geistlichen Hirten stärker zu berücksichtigen [...], da hier die Wurzel für manche Variante und Wandlung dieses Bildfeldes zu finden" sei.[108] Auch Peil bemerkt starke Überschneidungen der politischen und der religiösen Metaphorik besonders im Mittelalter.[107] In unserem Fall ließe dies vor allem in der Medizin-

103 Voraus ging die von DEMANDT nicht berücksichtige Studie »Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie« (1969) von AHLRICH MEYER. Zeitgleich erschien STRUVE, Entwicklung (1978). Von DEMANDT folgte: Denkbilder; DERS., Das Ende des Altertums in metaphorischer Deutung (Gymnasium 87, 1980, S. 178-204); DERS., Der Fall Roms, bes. S. 181-188. Zum politischen »Steuermann« MEICHSNER, Logik; dazu DIETMAR PEIL (Arbitrium 5, 1987, S. 8-12).

104 PEIL, Untersuchungen, z.B. S. 36, 42, 58f., 91 (Stiefvater), 158, 270f., 457f., 474 (Mündel/Vormund), 487, 544; auch PAUL MÜNCH, Die »Obrigkeit im Vaterstand« — zu Definition und Kritik des »Landesvaters« während der frühen Neuzeit (Daphnis 11, 1982, S. 15-40).

105 PEIL, Untersuchungen, S. 232.

106 DEMANDT, Metaphern, S. VI: "Nur dem übergreifenden Blick zeigt sich die Struktur dieses Problemfeldes."

107 PEIL, *Concordia*; DERS., Boot; DERS., Baum; DERS., *hende*; auch DERS., Streit der Glieder.

108 HELGA SCHÜPPERT (Das historisch-politische Buch 33, 1985, S. 134); im Auge hat sie wohl auch ihre eigene Darstellung DIES., Kirchenkritik, S. 153-159. Rezensionen sonst von DIETER WUTTKE (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie 18, 1985, S. 136f.); JOCHEN SCHLOBACH (Arbitrium 7, 1989, S. 133-139).

109 PEIL, Untersuchungen, S. 164.

metaphorik sich zeigen: Derselbe Mensch kann als Verbrecher ein krankes Glied am Staat(skörper) sein und gleichzeitig als Sünder am Leib der Kirche. Auch in der Schiffahrtsmetaphorik würden sich viele Übereinstimmungen ergeben, wenn diese nicht ebenfalls aus der vorliegenden Studie ausgeschlossen bleiben müßte. Indem sie Abhängigkeiten (vielleicht wechselseitiger Art) und Differenzen kenntlich machen hilft, soll meine Arbeit einen Beitrag leisten zu einem von Peil eingeforderten »Lexikon« historischer Metaphorologie,[110] für das noch viele Einzelstudien erforderlich sein werden.[111]

Gegenüber dem weitausholenden und Vergleiche ermöglichenden Verfahren Peils beschränkt sich Barbara Stollberg-Rilinger in »Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats« (1986) wieder — von den Abgrenzungen zu organologischen Metaphern abgesehen — auf die Darstellung eines Bildfeldes und grenzt dies zudem auf das deutsche politische Denken des 18. Jahrhunderts ein. Solch eine Konzentration geht den Gefahren einer diachronen Betrachtungsweise aus dem Weg, die schon vom Ansatz her Vollständigkeit niemals erreichen kann. Heinz Meyer bezieht seine »Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte« (1981) fast ausnahmslos auf eine Schrift Herders.[112] Auch Franziska Wessel behandelt trotz Rück- und Querverweisen die Minnemetaphorik in Gottfrieds »Tristan« (1984) weitgehend in werkbezogener Betrachtungsweise, was ihr die Möglichkeit bietet, dieses Werk in seiner zentralen Metaphorik von allen Seiten her erschöpfend zu behandeln, so daß der »Tristan« nun als die metaphorologisch am besten erschlossene deutsche Dichtung des Mittelalters gelten darf.[113]

110 Vgl. PEIL, Untersuchungen, S. 896.

111 Nur bedingt gehört das Buch von THOMAS MACHO über »Todesmetaphern« (1987) hierher. Der Autor bietet weitgespannte Betrachtungen zum Thema »Tod« unter philosophischen, psychologischen und kulturkritischen Gesichtspunkten; an philologischen Untersuchungen ist er trotz des Befundes, "daß wir vom Tod stets in Metaphern sprechen" (S. 183), kaum interessiert. Er behandelt die gedankliche Verbindung von Tod und Geburt (S. 234-249), von Tod und Schlaf (249-256), Ohnmacht (256f.) und Traum (257-267), Braut- und Hochzeitsmetaphern (267-284), Bilder von Abschied und Reise (365-368), Schwarz und Weiß (379f.), sowie die Vorstellungen vom Tod als Jäger, Schnitter und Schlächter (390-394). MACHOs Buch repräsentiert eine Tendenz, den Begriff »Metapher« in immer weiterem Sinne zu verwenden, so daß schließlich alles darunter fällt, was zu einem Thema sich sagen läßt. Dazu auch die Rezension von JÖRG VILLWOCK (Zs. für philosophische Forschung 44, 1990, S. 344-349).

112 Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, ed. HANS-GEORG GADAMER, Frankfurt a.M. 1967. Jedoch WESSEL, Probleme, S. 184, A. 16: "auch MEYER setzt zu diachronen Rückblicken an, wenn er Herders scheinbar immanente Metaphernkritik als Reaktion auf den mißbräuchlichen Umgang mit Geschichtsmetaphern durch Herders Zeitgenossen verständlich macht".

113 Rezensionen u.a. von TOMAS TOMASEK (AfdA 97, 1986, S. 175-181); DENNIS H. GREEN (MLR 82, 1986, S. 527-529); PAUL MICHEL (Arbitrium 5, 1987, S. 250-252). Zum theoretischen Teil auch PEIL, Überlegungen.

Die Erwägung, daß kein guter Dichter ein komplettes Arsenal der Toposforschung vorlegen will, sollte uns jedoch nicht zum Verzicht auf eine historische Herleitung verführen. Wenn auch ein Sprachteilnehmer sich in der Regel nicht des Alters und der geschichtlichen Implikationen seiner Metaphern bewußt ist, so kann es doch der Philologe sein, der sich dumm stellen müßte, sähe er davon ab. Zumal bei älteren Texten wäre durch rein immanente Betrachtung gar nicht erkennbar, welchen Wissens- und Bildungshorizont der jeweilige Autor hatte und bei seinen Lesern voraussetzen durfte; ob etwas als Anspielung gemeint war und so aufgefaßt werden mußte, erfahren wir erst, wenn wir die Geschichte einer Metapher einigermaßen überschauen. Oft läßt sich auch erst aus diachroner Perspektive entscheiden, wie verblaßt oder toposhaft ein Bild zu einer Zeit war. Häufig erweist sich, daß unbewußt und in vertrauten Worten ausgesprochen wurde, was uns heute allzu kühn erscheint.[114] Allerdings kann die Aufarbeitung einer Metapherngeschichte — wie vollständig oder lückenhaft sie auch immer sein möge — keine Interpretation ersetzen. Wenn erkannt wird, daß eine Metapher sich in eine Tradition stellt, ist sie damit noch nicht verstanden; es hat sich im Gegenteil noch ein neues Problem für das Verstehen ergeben. Denn nun muß geprüft werden, wie sich die Metapher zu ihrer Geschichte verhält: Wiederholt sie gedankenlos oder bewußt Vertrautes, beruft sie sich auf Alt-Ehrwürdiges als Autoritätsausweis, distanziert sie sich ironisch davon oder setzt sie eine bekannte Argumentationsform satirisch gegen sich selber ein? Diese Fragen können wie die nach der Stellung der Metaphern im Werkzusammenhang nur synchron behandelt werden, was jedoch die Kenntnis der Diachronie voraussetzt. Insofern hat die Diachronie eine Hilfsfunktion für das Interpretieren von Texten. Deshalb sollte es nicht als Schwanken zwischen verschiedenen Methoden mißverstanden werden, wenn ich historische Darstellung immer wieder mit ausführlicherer Interpretation einzelner Stellen verbinde. Auf diese Weise hoffe ich das Wagnis eingehen zu können, einen Forschungsauf-

114 Vgl. HARMS, (Rez.) Galinsky (wie A. 42), S. 1: "Denn eine Metapherngeschichte ist für philologische Fragestellungen nicht zuletzt auch deshalb ergiebig, weil ihre Objekte sehr oft der bewußten Reflexion des jeweiligen Autors entgangen sind und erst aus der Sicht des Philologen als Beitrag zu einem überindividuellen thematischen Zusammenhang erkennbar werden." DEMANDT, Metaphern, S. 446, formuliert dies metaphorisch: "Wir empfangen Worte wie wohlverschnürte Weihnachtsgeschenke und reichen sie ungeöffnet weiter; sie erfüllen ihren Zweck auch, ohne daß wir sie auspacken, aber wir wissen nicht, was sie enthalten. Dies rechtfertigt eine geschichtliche Betrachtung von Denkbildern. Nur in der historischen Dimension entfaltet sich der Gehalt eines Wortes, eines Begriffes, einer Vorstellung." Der Vergleich »hinkt« (WESSEL, Probleme, S. 184, A. 16), da es recht unhöflich wäre, erhaltene Weihnachtspräsente ungeöffnet weiterzuverschenken; es läßt sich an ihm unsere Aufgabe jedoch schön illustrieren: Der Metaphorologe ist derjenige, der aus Neugierde keines solcher Pakete ungeöffnet läßt.

trag[115] wenigstens teilweise zu erfüllen, den Friedrich Ohly 1986 so formulierte: "Die Metaphorik des Gewissens (wie der Sünde u. der Gnade, auch anderer theologischer Begriffe) harrt noch der Erforschung."[116]

4. Forschungen zur Sündenmetaphorik

Dazu sind nun solche Arbeiten gründlicher zu betrachten, die sich meinem Thema bereits von anderer Seite her genähert haben. Da ist an erster Stelle die »Symbolik des Bösen« (»La Symbolique du Mal«, 1960) des französischen Philosophen Paul Ricœur zu nennen; es ist der zweite Band eines auf drei Teile angelegten Werkes, das in deutscher Sprache unter dem Titel »Phänomenologie der Schuld« erscheint.[117] Obwohl Ricœur sich an anderen Orten zur Hermeneutik religiöser Sprache[118] und zur Metaphorik überhaupt[119] geäußert hat, ist er in diesem Buch weniger an metaphorologischen Problemen interessiert als an einer Ideengeschichte der Schulderfahrung, die er in einen Dreischritt »Makel — Sünde — Schuld« aufgliedert. Dabei sind »Makel«, »Schmutz« oder »Befleckung« nicht zuerst Metaphern für die Sünde, sondern ihre archaischen Vorstufen, die einer »magischen Welt« angehören (Kap. I,1), welche später eine veränderte religiöse Situation ablöst mit ihrem Verständnis der »Sünde« als einer Verfehlung »vor Gott« (I,2). Während das »Schuldgefühl« (I,3) als "vorgeschobene Spitze einer radikal individualisierten" Erfahrung (S. 14) das alle Menschen umfassende Konzept der Sünde ablöst, "korrigiert, ja revolutioniert die Sünde [ihrerseits] eine archaischere Schuldauffassung, die vom »Makel«, der nach Art eines den Menschen von außen her beschmutzenden Fleckens begriffen

115 Allgemeiner auch EBERHARD JÜNGEL, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie (RICŒUR - JÜNGEL, Metapher, S. 71-122) S. 122: "Die Ausarbeitung einer theologischen Metaphorologie ist sowohl für die Dogmatik als auch für die Praktische Theologie ein dringendes Desiderat."

116 OHLY, Art. »Haus«, Sp. 1020; OHLY behandelt das »Haus des Gewissens«; für Reinheit und Befleckung verweist er auf CHADWICK, Art. »Gewissen«, Sp. 1035f.; reiches Material enthalten die begriffsgeschichtlich orientierten Studien von STELZENBERGER; zu Bernhard KÖPF, Erfahrung, S. 80f., 177f. (Buch des Gewissens); zur Einzelmetapher »Gewissenswurm« LAU, *Vermis conscientiae.*

117 Im ersten Teil geht es dem Autor um "den Aufriß einer Philosophischen Anthropologie; die Studie kreist um das Thema der Fehlbarkeit, d. h. der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht" (RICŒUR, Fehlbarkeit, S. 8f.). Der dritte Band soll der Philosophie der Verfehlung gewidmet sein; er liegt offenbar auch im Original noch nicht vor.

118 PAUL RICŒUR, Philosophische und theologische Hermeneutik (DERS. - JÜNGEL, Metapher, S. 24-45); DERS., Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache (ebd. S. 45-70),

119 RICŒUR, Metapher; dazu RAIMUND FELLINGER - JÖRG VILLWOCK, Die Metapher als Ereignis (GRM, N.F. 26, 1976, S. 451-466).

wird" (S. 14). Ricœur sieht also eine religionsgeschichtliche Tendenz in der Auffassung von Schuld als etwas zunächst Äußerem, das sich zunehmend verinnerlicht, bis es schließlich nur noch im menschlichen Innern (als »Gewissensbiß« usw.) angesiedelt ist; die Sünde als ein gebrochenes Verhältnis zwischen Mensch und Gott stellt als Beziehungsproblem die Verbindung zwischen diesen beiden Extremen her: Außen (Makel) — Außen/Innen (Sünde) — Innen (Schuld).[120] Daß auch in der Sündentheologie häufig Bilder von Unreinheit und Schmutz vorkommen, spricht für Ricœur nicht gegen sein Konzept; denn: "In den von der Religionsgeschichte erforschten Gesellschaften finden sich ständig Übergänge von einer Schuldform in die andere" (S. 57); und die Wiederaufnahme der Befleckungssymbolik in der Theologie der Erbsünde und des unfreien Willens deutet er als "regressive Tendenz" (S. 107), gewissermaßen als Rückfall in ein überholtes Weltbild,[121] wobei dann der Befleckung nur noch Symbolsinn zukommt.[122] Symbol[123] war die Befleckung freilich immer schon; sie war "nie wörtlich ein Flecken; das Unreine war nie wörtlich das Schmutzige" (S. 44). "Wie hätte aber das Bild des Makels überleben können, wenn es nicht von Anfang an die Potenz des Symbols gehabt hätte?" (ebd.). Wenn auch durch Beschmutzungen im sexuellen Bereich oder durch Blut nahegelegt, bewegt sich die Vorstellung des Makels doch "im Helldunkel einer quasi physischen Infektion, die auf eine quasi moralische Unwürdigkeit zuläuft" (S. 44). Hier kommt Ricœurs Auffassung zum Tragen, nach der bereits die »primitivste« Sprache eine »Symbolsprache« sei: "der Makel besagt sich im Symbol des Fleckens, die Sünde in dem des verfehlten Ziels, des krummen Weges, der Grenzübertretung usw. Kurz, die eigentliche Sprache der Schuld erweist sich doch als indirekt und bildhaft" (S. 15).

120 BÖCKLE, Fundamentalmoral, S. 108-113 (»Symbolik des Bösen«), paraphrasiert die These als "Bewegung von der Exteriorität zur Interiorität" (S. 111).

121 Dazu (besonders bei Augustin) PAUL RICŒUR, »Erbsünde« — eine Bedeutungsstudie (DERS., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, dt. JOHANNES RÜTSCHE, München 1974, S. 140-161).

122 RICŒUR, Symbolik, S. 179: "Ich wage sogar zu sagen, daß die Befleckung zum reinen Symbol wird, wann [sic] sie in keiner Weise mehr einen wirklichen Flecken meint, sondern nur den unfreien Willen bedeutet. Der Symbolsinn der Befleckung vollendet sich erst am Ende all seiner Wiederaufnahmen." Vgl. DENS, Schuld, S. 385: "Die Idee von etwas Quasi-Materiellem, das von Außen her verunreinigt, das durch unsichtbare Eigenschaften verletzt und schädigt — diese Idee besitzt einen Symbolreichtum, ein Potential an symbolischer Ausdruckskraft, die daran zu erkennen [ist], daß dieses Symbol unter mehr und mehr allegorischen Formen bis heute weiterlebt."

123 Zumindest in dieser Phase seines Lebenswerks versteht RICŒUR »Symbol« als Metapher; DERS., Schuld, S. 385: "Unter »Symbol« verstehe ich dabei einen sprachlichen Ausdruck, der einen Gegenstand in einer indirekten Weise bezeichnet, indem er etwas anderes bezeichnet, was diesen Gegenstand direkt »meint«."

Der Untersuchung dieser bildhaften Sprache korrespondiert zumindest ansatzweise eine solche der Bilder der »Vergebung«. Auch sie entfaltet, so Ricœur resumierend, eine Geschichte, "die derjenigen parallel läuft, die vom Makel zur Sünde und zur Schuld führt. Wir haben diese Ideengeschichte der Vergebung thematisch aufgegliedert in Reinigung, Barmherzigkeit (*chesed*), Rechtfertigung; nun war aber diese Ideengeschichte an eine Ursymbolik angelehnt: waschen oder wegnehmen, losbinden, befreien, loskaufen usw." (S. 297). Da Ricœur alle (in traditioneller Weise von der Allegorie unterschiedenen)[124] Symbole, in denen sich das jeweilige Bewußtsein der Vergebung äußert, als aus Mythen abstrahiert erkennt[125] (und den Mythos selbst als ein erzähltes Symbol ansieht),[126] behandelt er im zweiten Teil seines Buches konsequent mehrere Mythen, wovon für uns besonders die Diskussion der biblischen Sündenfallgeschichte (Kap. II,3), sowie deren Verhältnis zum orphischen Mythos vom Fall der Seelen in die Körperwelt und dessen Umdeutung durch Platon (II,4f.) von Interesse ist. Insgesamt liegt (von vielen wichtigen Beobachtungen abgesehen) die Bedeutung des Buches vor allem darin, die Frage nach der Zuordnung von Metaphern zu bestimmten Formen von Religion gestellt zu haben. Wenn man jedoch genauere Angaben historischer oder philologischer Art erwartet, dann enttäuscht das Buch weitgegend.[127] Daß die Unreinheit das älteste Symbol der Schuld sei, ist eine interessante (und wahrscheinlich auch richtige) These —

124 Vgl. RICŒUR, Symbolik, S. 23f.: die Allegorie tendiert zur Deutung (Allegorese), das Symbol spricht durch sich selbst.

125 RICŒUR, Symbolik, S. 185: "Was als Makel, als Sünde, als Schuld erlebt wird, bedarf der Vermittlung durch eine spezifische Sprache, die Sprache der Symbole. Ohne die Hilfe dieser Sprache würde die Erfahrung stumm bleiben, dunkel und verschlossen um die in ihr nistenden Widersprüche (so gibt sich die Befleckung zu verstehen als etwas, das von außen her infiziert, und die Sünde als Bruch einer Beziehung und als Macht usw.). Diese elementaren Symbole waren nur durch eine Abstraktion zu gewinnen, die sie der reichen Welt der Mythen entrissen hat."

126 RICŒUR, Symbolik, S. 26: "Ich halte den Mythos für eine Art von Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol, in einer Zeit und in einem Raum artikuliert, die nicht einschaltbar sind in Zeit und Raum der nach kritischer Methode begriffenen Geschichte und Geographie; so ist zum Beispiel die Verbannung ein Ursymbol menschlicher Entfremdung, aber die Geschichte der Austreibung Adams und Evas aus dem Paradies ist eine mythische Erzählung zweiten Grades, welche Personen, Orte, eine Zeit, sagenhafte Episoden ins Spiel bringt; die Verbannung ist ein Ursymbol und nicht ein Mythos, weil in ihr ein historisches Ereignis analogisch sinngebend wurde für die menschliche Entfremdung; aber diese Entfremdung legt sich eine phantastische Geschichte zu, die Verbannung aus dem Garten Eden, die als solche *in illo tempore* vorgefallene Geschichte ein Mythos ist." Vgl. DENS., Fehlbarkeit, S. 7f.

127 RICŒUR zieht sich zurück mit Formulierungen wie: "Den Sinnabstand zwischen Makel und Sünde muß man richtig einschätzen: dieser Abstand ist mehr »phänomenologischer« als »historischer« Ordnung" (Symbolik, S. 57); dennoch geht er von einer faktischen Aufeinanderfolge aus.

begründet wird sie jedoch nicht. Der Autor setzt sie ebenso selbstverständlich voraus, wie er die Behauptung für erwiesen hält, daß dieses Schuldmodell einem archaischen und magischen Weltbild angehöre, das von Furcht und Schrecken geprägt sei: "Kaum wird die Befleckung zu einer Vorstellung und schon ertrinkt diese in einer spezifischen Furcht, die der Reflexion den Mund schließt; mit der Befleckung treten wir in das Reich des Schreckens ein" (S. 33; vgl. ebd. S. 44). Ricœur übernimmt offenbar aus der älteren religionswissenschaftlichen Literatur[128] ein Konzept, in das dann die einzelnen Metaphern eingeordnet werden.[129]

Mit Absicht nicht von einem vorgegebenen Schema, sondern vom Wortschatz der Sünde geht der Theologe Rolf Knierim in seinem Buch über »Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament« (1965) sowie in entsprechenden Lexikonartikeln aus.[130] Er diskutiert (in Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschungsliteratur) drei der häufigsten Ausdrücke für die Sünde mit ihren Ableitungen und gliedert sein Buch formal nach dem statistischen Befund des zahlenmäßigen Vorkommens in der Schrift.[131] An erster Stelle steht dabei das Verb *ḥṭ'* und seine

128 Besonders auf FREUD (»Totem und Tabu«) und LUCIEN LÉVY-BRUHL beruft sich (mit etwas anderer Akzentuierung) ANSELM HERTZ, Über magische, mythische und rationale Schuldbegründung (Theologische Quartalschrift 155, 1975, S. 17–30), dort S. 17: "Die Klassifizierung von Schuldvorstellungen in magische, mythische und rationale geht auf eine, vor allem in der Ethnologie und von der Psychologie erarbeitete Unterscheidung in magische, mythische und rationale Stadien menschlicher Bewußtseinsbildung zurück." Nach HONNEFELDER, Philosophie der Schuld, S. 41, hat RICŒUR seine Ergebnisse "in intensiver Auseinandersetzung mit den Resultaten der Mythenforschung und der Psychoanalyse" gewonnen.

129 An dieser Stelle muß eine ethnologische Kritik einsetzen, die hier nicht geleistet werden kann; ansatzweise bei DOUGLAS, Reinheit, wo (S. 11) die Bedeutung der Furcht für die Unreinheitsvorstellungen bestritten wird. Zum »Unreinen« auch PARKER, Miasma, S. 2: "It is not a product of the ill-focused terror that permanently invests the savage mind, because that terror is an invention of nineteenth-century anthropology."

130 KNIERIM will mit der "etymologischen und semasiologischen Arbeitsweise" den Fehler vermeiden, Ergebnisse vorwegzunehmen: "Die Geschichte eines Begriffes zu schreiben bedeutet in jedem Fall, auf ein vorgegebenes System zu verzichten und bereit zu sein, eine differenzierte Wirklichkeit da aufzusuchen und darzustellen, wo sie existierte" (Hauptbegriffe, S. 15).

131 Die Studien zu einer vierten Vokabel nahm KNIERIM nicht in die Druckfassung seines Buches auf (vgl. Hauptbegriffe, S. 11). Es handelt sich um *ḥāmās* »Gewalttat«; dazu HERBERT HAAG, Art. *ḥāmās* (ThWbAT 2, Sp. 1050–1061); dort Sp. 1059: "Sowohl als sozialer Frevel wie als ungerechtes Gericht wie erst recht als Blutschuld richtet sich *ḥāmās* nach säkularer Tradition Israels (vgl. Gen 4,9–12; Ex 22,26) letztlich gegen JHWH und fordert sein Gericht heraus"; DERS., Vor dem Bösen, S. 34: "Die ganze Perversität der in Sünde verstrickten Menschheit, die das Strafgericht der Sintflut provoziert, ist Gen 6,11–13 im Begriff *ḥāmās* eingefangen."

Derivata.[132] Nur selten stehe es in nicht-metaphorischen Zusammenhängen; so bei Jdc. 20,16, wo von siebenhundert linkshändigen Kriegern die Rede ist: »Sie schleuderten mit Steinen und trafen genau, ohne zu fehlen«. In fast allen andern Fällen[133] ist der Ausdruck stark formelhaft und bezeichnet den religiösen Sachverhalt des »(sich) Verfehlens«. "In diesem Verwendungsbereich wird der Begriff nur noch übertragen zur Disqualifizierung bestimmter Vorgänge verwendet. Die Tatsache, daß der Begriff eine nicht näher definierte Tat formal und objektiv als Vergehen, Verfehlung disqualifiziert, macht ihn zu einem umfassenden Oberbegriff für »Sünde«."[134] Da dieser Wortgebrauch des »Verfehlens« für Sündigen in der Bibelsprache weit überwiegt, läßt sich nicht mit Sicherheit von Metaphorik sprechen; Knierim formuliert deshalb als »Grundbedeutung« ebenso vorsichtig wie umständlich: "das Verfehlen eines Zieles oder das Vergehen an diesem Ziel aufgrund einer zwischen dem Handelnden und dem Ziel seines Handelns bestehenden Beziehung".[135] Der zweite Ausdruck stammt aus der Rechtssprache, wo man mit ihm verschiedene Eigentums- und Personaldelikte zusammenfaßte. Knierim gibt als Übersetzung von *páešaʿ* »Verbrechen« an.[136] Das Wort meine "sich oder etwas von jemand wegbrechen, mit ihm brechen, sich oder etwas ihm entziehen, wegnehmen".[137] Wird dieser juristische Fachausdruck zum theologischen Begriff, dann erscheint die Sünde als Rechtsbruch gegenüber Gott. Beim dritten behandelten Wort schließlich bedeutet dessen Verbform »beugen, krümmen, verkehren«; so in Ps. 37,7 »Ich bin ge-

132 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 19–112; DERS., Art. *ḥṭʾ* »sich verfehlen« (Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, edd. ERNST JENNI – CLAUS WESTERMANN, Bd. 1, München – Zürich 1971, Sp. 541–549); HAAG, Vor dem Bösen, S. 28–31 (»Sünde: das Ziel verfehlen«), vgl. ebd. S. 40; BÖCKLE, Fundamentalmoral, S. 113–115; KLAUS KOCH, Art. *ḥāṭāʾ* (ThWbAT 2, Sp. 857–870).

133 Bei Prov. 19,2 »Wer hastig rennt, tritt fehl« (anders Vulgata!) ist ebenfalls "der Übergang vom wörtlichen zum übertragenen Gebrauch im Sinn des verkehrten Lebenswandels deutlich" (KNIERIM, Art. *ḥṭʾ* [wie A. 132], Sp. 543).

134 KNIERIM, Art. *ḥṭʾ* (wie A. 132), Sp. 543.

135 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 58. Skeptischer KOCH (wie A. 132), Sp. 859f.: "Als »sinnliche« Grundbedeutung wird gewöhnlich »(ein Ziel) verfehlen« angesetzt und dafür Ri 20,16; Spr 8,35f.; 19,2; Hi 5,24 herangezogen. Das ist jedoch spärliches Beweismaterial angesichts des schon Jahrhunderte früher im semit. Umkreis belegten religiösen Gebrauchs. Hat es eine sinnliche Grundbedeutung je gegeben? Beinhalten die vier angeführten Stellen nicht eher ihrerseits einen »übertragenen« Gebrauch (vgl. deutsch »Verkehrssünder«)?"

136 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 113–184; DERS., Art. *páešaʿ* »Verbrechen« (Theologisches Handwörterbuch [wie A. 132], Bd. 2, 1976, Sp. 488–495); HAAG, Vor dem Bösen, S. 32f. (Sünde: etwas ver»brechen«); BÖCKLE, Fundamentalmoral, S. 115f.

137 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 181; ebd. S. 179f.: "Es zeigt sich somit, daß der deutsche Begriff »brechen (mit), verbrecherisch handeln«, »Verbrechen« sowohl etymologisch als auch semasiologisch der Wurzel *pšʿ* am besten entspricht."

krümmt und tief gebeugt«.[138] Metaphorische Wendungen sind »das Recht verkehren« (Hiob 33,27) oder »verkehrten Sinnes sein« (Prov. 12,8; jeweils anders Vulgata!). Das meist zur "formalen Disqualifizierung bestimmter Handlungen, Verhaltensweisen oder Zustände und ihrer Folgen – und dies in ausdrücklich theologischen Zusammenhängen – verwendet(e)" Substantiv[139] *'āwōn* findet sich in der Schrift überhaupt nur in metaphorischer Bedeutung, weshalb man es oft nur als »Schuld, Sündenschuld« übersetzt.[140] An der sich auch hier aufdrängenden Frage, wie stark der Ausdruck als bildhaft empfunden wurde, ist Knierim seinem Ansatz gemäß nicht interessiert. Dennoch kann seine Arbeit als ein Beitrag zur Metaphorologie der Sünde angesehen werden, wenn auch durch die Beschränkung auf drei »Hauptbegriffe« die meisten Einzelmetaphern des Alten Testamentes bei ihm unberücksichtigt bleiben.

Schon vom Titel her kommt unserem Vorhaben ein Buch von Günter Röhser nahe: »Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia« (1987).[141] Der Autor baut in seiner theologischen Dissertation auf den Ergebnissen von Knierim auf, ist jedoch weniger als jener an einer philologischen Bestandsaufnahme interessiert; trotz seiner Absicht, einen "Beitrag zur biblischen Wortsemantik" zu liefern (S. 1), ist sein primäres Anliegen (mit klar formuliertem "Beweisziel", S. 176) ein theologisches; er will nachweisen, daß die in der exegetischen Wissenschaft verbreitete Auffassung, bei Paulus sei die Sünde eine »Macht«, in dieser Form zumindest nicht haltbar sei. Denn dadurch werde einer "allzu einseitigen Betrachtungsweise der Sünde Vorschub geleistet (Ohnmacht des Menschen!)", die dazu verleite, "logisch die konkrete Tatsünde der »Sündenmacht« **nach**- und damit **unter**zuordnen" (S. 3). Um den "Macht- zugunsten des Tatbegriffs" in Frage zu stellen (S. 4), soll die Metaphorik der Sünde betrachtet werden: "Sie erscheint als der eigentliche Schlüssel zu einer Neuorientierung im Verständnis der paulin[ischen] *hamartia*" (S. 5). Die Metaphorologie ist also Mittel für einen theologischen Zweck. Dieses Konzept hält Röhser konsequent durch, wenn er sich nach einleitenden Teilen über "Grundlegende Merkmale des paulinischen Sündenbegriffs" (S. 7-18) und theoretischen Vorüberlegungen zur Metaphorologie (S. 19-28) dem "weiten Feld der antiken Sündenmetaphorik" zuwendet (S. 18). Dabei geht er zunächst eine Reihe ausgewählter Bildfelder durch; er stellt die Sünde als »Last« (S. 29-39), als »Schmutz und Befleckung« (S. 39-48)

138 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 185-261; DERS., Art. *'āwōn* »Verkehrtheit« (Theologisches Handwörterbuch [wie A. 136], Sp. 243-249); HAAG, Vor dem Bösen, S. 31f. (Sünde: das Gerade krümmen); BÖCKLE, Fundamentalmoral, S. 116f.

139 KNIERIM, Art *'āwōn* (wie A. 138), Sp. 244.

140 KNIERIM, Art *'āwōn* (wie A. 138), Sp. 244.

141 Rezension von DIETER ZELLER (Theologische Revue 86, 1990, Sp. 203f.). Der Sammelband Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, ed. KERTELGE (1990), berücksichtigt RÖHSERs Arbeit noch nicht.

und als Gegenstand des »Aufschreibens im Himmel" (S. 48-58) dar, behandelt das »Wegnehmen« (S. 59-65) und das »Lösen« (S. 65-72) als "Metaphern der Sündenbewältigung", diskutiert die Vorstellung von der Sünde als »Krankheit« (S. 73-80) und vom »Verbergen/Bedecken« und »Enthüllen/Aufdecken« der Sünde (S. 81-89); dann geht es noch um "Metaphern einer (räumlichen) Bewegung in bezug auf die Sünde" (S. 98-95), sowie um die vegetative Bildlichkeit der "Sünde als Frucht/Trieb bzw. als Pflanze" (S. 96-100). In einem weiteren Schritt bearbeitet Röhser als "paulinische Hauptmetaphern für Sünde in Röm 5-7" die »Herr-Sklave«-Metaphorik (S. 104-115), die »Betrugsmetapher« (S. 115-119) und die »Metapher des Innewohnens« (S. 119-126). Der Autor entwickelt dann in Teil III eine Theorie der Personifikation ("im Horizont einer neueren Rhetorik-Theorie", S. 177), in deren Rahmen er auch die "frühjüdisch-paulinische Personifikation der Sünde" (S. 176) stellt. "Die paulin[ische] Hamartia läßt sich innerhalb dieses Rahmens näher beschreiben als ein unheilvolles und todbringendes lebendiges Wesen eigener Art, welches nichts anderes darstellt als den Inbegriff menschlicher Tatverfehlungen, die mit vernichtender Gewalt auf den Menschen zurückschlagen" (S. 177). Wieweit Röhser der Nachweis gelungen ist, die Sünde sei bei Paulus ein personifizierter Tatbegriff, der geeignet sei, "die volle Verantwortlichkeit des Menschen zu betonen" (S. 179), vermag ich nicht zu entscheiden; hält Röhser doch selber fest: "Der Tatcharakter schließt bei Paulus den Verhängnischarakter der Sünde nicht aus, sondern ein, ebenso wie er auch Wort- und Gedankensünden sowie besonders die sündige Begierde mit umfaßt" (S. 179f.). Hier sei nur gefragt, ob der (im religionswissenschaftlichen Sinn verwendete) Begriff »Hypostasierung« im Bereich der Metaphorik angemessen ist. Indem Röhser ihn als Oberbegriff für Dingmetaphern (ebenfalls problematisch: "Vergegenständlichung" oder "Verdinglichung"!), dynamische Metaphern ("Verlebendigung") und Personifikationen setzt (S. 173f.), erhält er einen Zusammenhang der Personifikation mit den übrigen Metaphern, der sonst — soweit er über die Gemeinsamkeit metaphorischer Vorstellungen hinausgeht — erst begründet werden müßte. Röhsers Begriffsschöpfungen "Wirklichkeitswert" und "Weltanschauungsmetaphern" werden weiter unten zu kritisieren sein. Die Auswahl seiner Belege ist für ihn als Neutestamentler, der an der Rezeption seiner Texte in der Geschichte des Christentums grundsätzlich kein Interesse zeigt (Exegeten der letzten hundert Jahre ausgenommen!), von vornherein begrenzt; aber auch dort, wo es um Einflüsse auf die Sündenmetaphorik bei Paulus geht, läßt sich das Auswahlprinzip nicht immer nachvollziehen. So kann ich nicht einsehen, weshalb er auf Belege im Fall der Krankheitsmetaphorik fast ganz verzichtet, wo sie nicht mehr oder nicht weniger wichtig wären als bei jedem anderen Bildfeld, das er behandelt. Durchaus überzeugend zieht Röhser sonst (auch weniger bekannte) griechische Texte heran und kann bei aller Verschiedenheit von

"jüdisch-christlichem Sündenverständnis und griechisch-hellenistischem Verfehlungsbegriff" (S. 28) doch viele Ähnlichkeiten und teilweise auch Abhängigkeiten nachweisen; hier gelingen ihm einige schöne Funde (z.B. die Sünde als »Holzwurm«, S. 161ff.). Beschränkung legte sich der Autor auch hinsichtlich der behandelten Metaphern auf. Das eine oder andere klingt zwar im Vorbeigehen an (Sünde .als »Feuer«, S. 87f.; Wiegemetaphorik, S. 53); manches wird als Desiderat ausdrücklich benannt.[142] Ein Kriterium für die Auswahl erfahren wir jedoch nicht. Allerdings ist Röhser sich bewußt, das Thema nicht abschließend behandelt zu haben: "Es bleibt also noch ein weites Feld für weitere Untersuchungen" (S. 102).

Klar eingegrenzt hat sein Thema hingegen Friedrich Ohly in der Studie über »Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade« (1990).[143] Er ist — schon im Hinblick auf die von ihm angeregte vorliegende Arbeit (S. 8) — weniger an Metaphern für die Sündenerfahrung überhaupt interessiert, als an dem Spezialfall der Bilder eines mehrstufigen Fortschritts im Sündigen. Diese seit Augustinus bekannte Lehre von verschiedenen Stufen (*gradus*) der Versündigung (S. 11-27) ist bis zur Frühscholastik offenbar ausschließlich metaphorisch formuliert worden, und zwar in der Regel in exegetisch-schriftgebundenen Zusammenhängen. Erschlossen war diese Lehre bisher nur bei Gregor dem Großen durch einen Aufsatz von Ferruccio Gastaldelli über den psychologischen Mechanismus der Sünde in den »Moralia in Iob« (1965), wo jedoch die Metaphorik für die ganze Reihe des Fortschreitens im Sündigen unbehandelt blieb (vgl. S. 18). Vor allem einer solchen fortgesetzten Metaphorik gilt jedoch Ohlys Aufmerksamkeit, weniger den untereinander unverbundenen Einzelmetaphern, wofür als Beispiel Petrus von Cella († 1183) angeführt wird mit seinen Bildern vom Feuer der *delectatio*, des Pechs der Einwilligung und des Vollzugs der Sünde, des Steins als Gewohnheit und Beharren, sowie des Lufthauchs als teuflisches Zuflüstern in der Versuchung (*aerem serpentis sibilatio*) (S. 7). Ausgangspunkt war für Ohly eine Stelle im Prolog des St. Trudperter Hohenliedes (vgl. S. 12):[144]

142 RÖHSER, Metaphorik, S. 102: Der "Einstieg in die Erforschung der antiken Sündenvorstellungen erhebt keineswegs den Anspruch, vollständig zu sein; viele überaus wichtige und häufige Metaphern wären noch zu nennen und auszuwerten, wie z. B. die kulturkreisübergreifende Wortverbindung »die Sünde auswischen« [...] oder das aus allgemein menschlicher Erfahrung sich nahelegende Bild des Wassers (»Quelle« und »Strom« der Sünden). Wahrhaft universal sind wohl auch die Bilder des Weges (»in die Irre gehen«) und des Falles (Weltanschauungsmetapher in gnostischen Systemen!)."

143 Rezensionen u.a. von UWE WOLFF (Lutherische Monatshefte 30, 1991, S. 428f.); PAUL MICHEL (PBB 114, 1992, S. 326-329).

144 St. Trudperter Hoheslied 1,11-16, ed. MENHARDT, S. 123; in dieser Form schon bei OHLY, Prolog.

der tieuil
inphahet dc saflôse holtz unde swerzet ez zem êrsten mit suggestione.
sô brinnet ez uon delectatione.
sô glût ez als ein zandere uon consensu.
sô wirt ez ein ualwiske uon opere.
der aske genazzet uon consuetudine. sô wirt der menniske ein einualt hore.

In fünf Stufen von der teuflischen Verführung, über das Gefallenfinden an der Sünde und die Zustimmung zu ihr, zum Vollzug in der Tat und zum gewohnheitsmäßigen Sündigen (Paul Michel: "vom ersten Gelüst bis zur Routine") wird hier im Bild eines Holzbrandes die schrittweise Zerstörung des Menschen durch die Sünde vorgeführt. Ohly übersetzt: "Der Teufel entzündet das dürre Holz und schwärzt es zunächst mit der *suggestio*. Dann entflammt er es aus der *delectatio*. Dann erglüht es wie ein Zunder aus dem *consensus*. Dann wird es zur Asche durch das *opus*. Die Asche wird durchfeuchtet von der *consuetudo*. So wird der Mensch in einen einfachen Schmutz verwandelt" (S. 28). Der Mensch als »saftloses Holz« ist der in Brand setzenden Verführung wehrlos ausgeliefert. Damit entspricht weniger der im Vergleich für das Erglühen der Zustimmung herangezogene »Zunder«, als gerade dieses »dürre« Holz der traditionellen Metapher vom *fomes peccati* für Erbsünde und Konkupiszenz, der Ohly einen eigenen Exkurs widmet (S. 41-45). "Ein autonomes und effektives Gegenwirken des Menschen gegen den Brand der Sündenstufen wird an keiner Stelle in Betracht gezogen. Die Metapher erweckt den Eindruck seiner völligen Ohnmacht" (S. 39). Wohl aber bringt das St. Trudperter Hohelied das Gegenbild einer Eisenschmelze als Läuterungsprozeß des Menschen durch den Hl. Geist (S. 31ff.); doch bleiben beide Brandmetaphoriken auf der Bildseite untereinander unverbunden.[145] Die damit aufgeworfene Frage nach Gegenmetaphern für die göttliche Gnade zieht sich auch durch Ohlys Untersuchung weiterer Bildbereiche der Sündenstufen.[146] Augustins Heranziehen der Sündenfallmythe bei einer metaphorischen Argumentation[147] (Schlange — Frau —

145 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 41: "Im Hinblick auf des Teufels Holzfeuer und auf Gottes Feuer der Metallschmelze war eine handfeste Begegnung beider Brände nicht bildfähig, da der Brand von Holz und Eisen, hier zur Asche und dort zur Schmelze, keine Handhabe zu einem Aufeinanderwirken boten. Die Gegenbilder stehen für konträre Möglichkeiten der Erfahrung, hier der Gnade, dort der Sünde."

146 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 56: "Metaphern für die Sünde haben ihre Entsprechung in Metaphern für die Gnade. Ist die Sünde Krankheit, bringt die Gnade Heilung. Ist die Sünde Schmutz, wäscht ihn die Gnade ab. Ist die Sünde Nacht, bringt die Gnade Licht, und so fort in einer langen Reihe. Es müßte einen wunder nehmen, wenn die Bilder vom Prozeß der Sündenstufen durch Gegenbilder von den Gegenwirkungen der Gnade unbeantwortet geblieben wären."

147 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 46, unterscheidet dies methodisch von einer Allegorese der Sündenfallgeschichte.

Mann) für die Stufen *suggestio – delectatio – consensio*, das in der abendländischen Theologie große Nachfolge fand (S. 46-55), bot aufgrund des bekannten Handlungsablaufs keine Möglichkeit, ändernd einzugreifen (vgl. S. 48). Dafür zog Augustin Vorgänge aus dem Neuen Testament heran; die drei von Jesus auferweckten Toten (S. 56-90) zeigen die Möglichkeit eines gnadenhaften Erweckens auf allen Graden des Fortschritts in der Sünde an. Erstaunlich ist dabei, daß nicht etwa das Leben der Wiedererweckten, sondern "einzig die Befindlichkeit ihres Leichnams in der Stunde ihrer Auferweckung von Belang ist" (S. 57): *in domo = in corde; extra portas = in facto; in sepulchro = in consuetudine.* Vor allem bei Lazarus als dem dritten (»im Grabe«) Erweckten wirkt es mehr als befremdlich, wie allein die Aussage seiner Schwester Martha »Herr, er stinkt schon« (Jh. 11,39) ihn über die negative Bedeutung des üblen Geruchs zum Gewohnheitssünder machte, der er für ein Jahrtausend christlicher Exegese auch blieb.[148] Für Ohly ist es ein "Skandalon", wie unschuldige Menschen, "von denen die Evangelien nicht die Spur von etwas Nachteiligem zu vermelden wissen" (S. 77), von der Exegese zu Sündern gemacht wurden, vergleichbar dem Schicksal des Urias, der als Gegner des christologisch gedeuteten David zum Teufel (S. 82-85), oder der Freunde Hiobs, die im Anschluß an Gregor den Großen zu Ketzern wurden (S. 85-87). Diese – formal wohl aus der Tropenlehre übernommene (S. 88-90) – Textexegese *ex contrario* zeigt die Grenzen der Allegorese auf und macht ihre Problematik in scharfer Form bewußt. Bilder menschlicher Lebensphasen (S. 91-97: Geburtsvorgang; S. 97f.: Lebensalter; S. 99: Generationenfolge) führen das Unausweichliche des Fortschreitens in der Sünde vor. Eine erweiterte Reihe von Sündenstufen im St. Trudperter Hohenlied – *negligentia ziuhet uns uon gote, uiruitze uâhet uns, delectatio bindet uns, consensus slehet uns, consuetudo bigrebit uns, versmâhende gotis vûlet uns, malitia bulueret uns*[149] – lenkt die Aufmerksamkeit auf ähnliches bei Bernhard von Clairvaux (S. 100-117) und dort besonders auf die Kampfmetapher (S. 112-114). Räumliches (S. 118-120: fünf Zugänge zu einem Teich; S. 120-124: sieben Brunnenschächte; S. 125f.: fünf Wände; S. 126-129: Wege; S. 129-131: verschütteter Quell) gerät vor allem bei Bernhard, Hugo von St. Viktor und Hugo de Folieto in den Blick. Im Unterschied zu diesen teilweise in freier Metaphorik formulierten Bildern finden sich die Gebärden »Gehen – Stehen – Sitzen« (S. 132-138) ausschließlich in der Exegese (von Ps. 1,1). Weitere Bilder von angreifenden Tieren (S. 139-141: Heuschrecken; Hundsfliegen; Hunde), sowie von Dingen (S. 142-145: Kette;

148 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 74: "Erst Luthers [...] Lazaruspredigt zum Tag vor Palmsonntag 1539 bricht entschieden mit der über tausendjährigen Tradition, wenn sie von des Auferweckten Sünden nichts mehr weiß."

149 St. Trudperter Hoheslied 4,12-15, ed. MENHARDT, S. 126; OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 100.

Weinkrüge; Pfennige; vgl. auch S. 146f.) sind dagegen nur teilweise durch Biblisches vorgeprägt. An den »Gregorius«-Dichtungen Hartmanns von Aue und Arnolds von Lübeck läßt sich das Verhältnis der Sündenstufen zu ähnlichen Stufenmodellen für die Liebe studieren (S. 148-156); Ohly sieht die — auch sonst häufig zu beobachtende — Analogie von Sünden- und Liebesmetaphern nicht in der Einstufung der Liebe als sündhaft, sondern in der "Identität der existentiellen Erfahrung der Wehrlosigkeit gegenüber der Liebe wie der Sünde" (S. 148f.).[150] Im Rückblick (S. 157ff.) hält der Autor fest, daß den Sündenstufen zwar häufig Stufen des göttlichen Gnadenwirkens entgegengestellt werden, entsprechende Tugendreihen sich jedoch nicht finden ließen. "In der Hingegebenheit des Menschen an die Sünde ist die Erfahrung seiner Angewiesenheit auf die Gnade so total, daß einer Freiwerdung aus eigener Kraft kaum eine Chance eingeräumt wird" (S. 158). Dieses negative Menschenbild zeigt sich freilich nicht in allen Bereichen der Sündenmetaphorik. Hier ist es oft schon nahegelegt durch die Metaphorik folgerichtiger Abläufe oder biblisch-mythischer Reihenfolgen. In anderen Fällen wird dem Menschen durchaus eine Möglichkeit zugebilligt, aus dem Zustand der Sünde sich zu befreien. Wo er aufgerufen wird, seine Sünden mit Tränen abzuwaschen, durch Almosen von Sünden sich freizukaufen, vom Fall wieder aufzustehen usw., da ist der Mensch auch dann zumindest mitbeteiligt, wenn die Gnade helfend hinzugedacht wird. Doch solche Metaphern entspringen eher pastoraler Notwendigkeit, weniger dem theologischen Grübeln über das Entstehen und die Entwicklung des Bösen im Menschen.

150 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 153: "Die existentielle Gleichartigkeit der Erfahrungen bewirkt es auch, daß die Sündenmetaphern und die Liebesmetaphern weitgehend identisch sind. Doch ist nicht die eine aus der anderen herzuleiten. Wechselwirkungen sind freilich möglich, ohne daß die ethischen Wertungen in den Seitenwechsel einbezogen werden müßten. Der *visus* am Beginn der Liebesstufen ist willkommen, verwünscht der *visus* am Beginn der Sündenstufen." — Zum negativ bewerteten Liebesbrand auch WENZEL, Frauendienst, S. 65-71 ("Der Brand der Sünde"). Weitergehende Analogien von Feuer und Sexualität bei BACHELARD, Psychoanalyse.

5. Metaphernhäufung und Bildbruch

Bei meinem eigenen Vorhaben, das von der bisherigen Forschung Angestoßene aufzugreifen und ins Mittelalter (und an einigen Stellen bis in die Neuzeit) zu führen, glaube ich die wichtigsten philologischen Begriffe voraussetzen zu können, ohne sie noch einmal definieren zu müssen. So verzichte ich weitgehend auf »Symbol«,[151] nehme »Bild« und »Bildlichkeit« als Synonyme für »Metapher« und »Metaphorik«,[152] sehe in »Allegorie« eine Großform der Metapher und unterscheide sie von der »Allegorese« als dem Interpretationsverfahren, einen Text als »allegorisch« zu verstehen. Es sollen nur dort Begriffsbestimmungen vorgenommen werden, wo Klarheit nicht immer vorhanden, für unser Thema jedoch notwendig ist.

Von der Allegorie, bei der man »im Bild« bleibt, also Metaphern aus demselben Bildfeld syntaktisch verknüpft, sei zunächst die Metaphernhäufung unterschieden. Damit ist nicht der verbreitete Fall gemeint, daß ein Redner im Verlaufe seines Vortrags viele Metaphern für unterschiedliche Sachverhalte gebraucht. Hier geht es vielmehr um mehrere nicht einem Bildfeld angehörende Bildspender für einen einzigen Bildempfänger.[153] So heißt es in einer Grabrede des Gregor von Nazianz († um 390): »Des Menschen Leben, meine Brüder, ist der vorbeihuschende Augenblick des Lebendigen, ist unser Kinderspiel auf Erden, ein Lichtschatten, ein fliegender Vogel, Spur eines fahrenden Schiffes, Staub, Nebelhauch, Morgentau und aufbrechende Blume«.[154] Auch wäre das Sonett »Menschliches Elende« von Andreas Gryphius († 1664) zu nennen:

Was sind wir Menschen doch? ein Wohnhauß grimmer Schmertzen
Ein Ball des falschen Glůcks / ein Irrlicht diser Zeit.
Ein Schauplatz herber Angst / besetzt mit scharffem Leid /
Ein bald verschmeltzter Schnee und abgebrante Kertzen.

Diß Leben fleucht davon wie ein Geschwåtz und Schertzen.
Die vor uns abgelegt des schwachen Leibes Kleid
Und in das Todten-Buch der grossen Sterblikeit
Långst eingeschriben sind / sind uns aus Sinn und Hertzen.

151 Ich verstehe darunter nur ein über sich hinausweisendes Erzählelement (bzw. Bildelement in den graphischen Künsten).

152 Zur Terminologie u.a. BERNHARD ASMUTH, Seit wann gilt die Metapher als Bild? Zur Geschichte der Begriffe »Bild« und »Bildlichkeit« und ihrer gattungspoetischen Verwendung (Rhetorik zwischen den Wissenschaften, ed. GERT UEDING [Rhetorik-Forschungen 1] Tübingen 1991, S. 299-309).

153 WESSEL, Probleme, S. 102, nennt sie "Bildspender-Häufungen" oder "Bildstellen-Konglomerate"; eingebürgert hat sich "Metaphern-Isotopien".

154 Gregor von Nazianz, Oratio VII,19, PG 35,777CD; dt. nach RAHNER, Mensch, S. 39.

Gleich wie ein eitel Traum leicht aus der Acht hinfällt /
Und wie ein Strom verscheust / den keine Macht auffhält:
So muß auch unser Nahm / Lob / Ehr und Ruhm verschwinden /

Was itzund Athem holt / muß mit der Lufft entflihn /
Was nach uns kommen wird / wird uns ins Grab nachzihn.
Was sag ich? wir vergehn wie Rauch von starcken Winden.[155]

Was patristische und barocke Autoren bei solchen Antworten auf die großen Fragen »Was ist die Welt?«, »Was ist der Mensch?« oder »Was ist das Leben?« außer der gemeinsamen Vanitas-Thematik verbindet, ist ein zum Ausdruck kommendes Ungenügen am einzelnen Bild, dem allein offenbar nicht zugetraut wird, das Gemeinte genau zu treffen. Das ist nicht nur ein Problem der Relativität des Standpunkts, wie etwa bei Barthold Hinrich Brockes († 1747)[156] oder beim polnischen Satiriker Adolf Nowaczyński († 1944): »Für den Dialektiker ist die Welt ein Begriff, für den Melancholiker ein Traum, für den Ästheten ein Bild, für den Gelehrten ein Problem, für den Pessimisten ein Spiegel«.[157] Es zeigt sich die grundsätzliche Schwierigkeit, *so gut es mit guten Gleichnissen möglich ist*, zu sagen, *was diese Welt eigentlich ist.*[158] Dies geht nur mit immer neuen Versuchen, die alle zusammen erst eine Antwort konstituieren; doch auch diese wird letztlich nicht als hinreichend empfunden (*Was sag ich?*). Allerdings äußert sich in Metaphernhäufungen nicht immer ein ausgeprägtes Sprachbewußtsein, das – der Vorläufigkeit und Begrenztheit unseres Sprechens von »Gott« oder »Welt« eingedenk – nicht durch gefälligen und leicht verständlichen Stil[159] über diese Problematik hinwegtäuschen will. Manche Redner, vor allem

155 Andreas Gryphius, Menschliches Elende (Gedichte des Barock, edd. MACHÉ - MEID, S. 115). Belege für Barocktexte zur Frage »Was ist die Welt?» mit dem "asyndetisch gereihten Staccato der metaphorischen Antworten" bei SCHILLING, Imagines, S. 9f. Zu Hoffmannswaldau URS HERZOG, »Weiter schauen«. Zu Hoffmannswaldaus »Die Welt« (Gedichte und Interpretationen, Bd. 1: Renaissance und Barock, ed. VOLKER MEID [RUB 7890] Stuttgart 1982, S. 356-365).

156 Barthold Hinrich Brockes, Die Welt (Ders, Auszug, S. 338-344); dazu BLUMENBERG, Lesbarkeit, S. 182f.; nur wenig ergibt HANS CHRISTOPH BUCH, »Ut pictura poesis«. Die Beschreibungsliteratur und ihre Kritiker von Lessing bis Lukács, München 1972, S. 69f.

157 Adolf Neuwert Nowaczyński, Der schwarze Kauz. Eulen-Spiegel-Glas-Splitter, dt. KARL DEDECIUS (Bibliothek Suhrkamp 310) Frankfurt a.M. 1972, S. 83. Zum Autor KARL DEDECIUS, Polnische Profile, Frankfurt a.M. 1975, S. 11-56.

158 Jean Paul, Auswahl aus des Teufels Papieren I,12 (Werke, ed. MILLER, Bd. II/2, S. 241); dazu OHLY, Buch der Natur bei Jean Paul, S. 197f.

159 WESSEL, Probleme, S. 102f.: "Neben der für sich allein wirkungsvollen, »beschaulichen« Bildstelle hat das Bildstellen-Konglomerat eine eigenständige stilistische Funktion: es erzeugt eine Dynamik variierenden Insistierens und erfordert ein rasch überfliegendes, die Bilder zu einer reichen ganzheitlichen Aussage zusammenschauendes Lesen, das freilich in manchen Fällen geübt sein will."

Prediger, greifen gern zu diesem Mittel,[160] um mit neuen Formulierungen nach dem Prinzip der Variation immer wieder auf einen Punkt zurückkommen zu können. Neben dieser rhetorischen Intention, den Hörer oder Leser zu Begeisterung, Spendenfreude oder Schuldbewußtsein zu bewegen, findet emotionales Aufgewühltsein auch selbst seinen Ausdruck in Häufungen von Metaphern. Da einem Frischverliebten[161] oder einem Trauernden kaum ein Bild angemessen sein kann, um seine Empfindungen auszudrücken, greift er zum nächsten Bild, mit dem er auch wiederum nicht zufrieden ist, und so weiter. Gleiches gilt für die Zerknirschung,[162] weshalb die Metaphernhäufung eine charakteristische Bildform der Sprache des Sündenbekenntnisses ist. Bekenntnistexte wie Sündenklagen reihen verschiedene Sündenmetaphern, von nichtmetaphorischen, doch in der Regel toposhaften[163] Formeln unterbrochen. In einer Schriftrolle aus Qumram heißt es:

> Ich bin ein Lehmgebilde,
> etwas mit Wasser Geknetetes,
> ein Ausbund von Schande
> und ein Quell von Abscheulichem,
> ein Schmelzofen der Schuld
> und ein Gebäude der Sünde,
> ein Geist des Irrtums,
> verdreht ohne Einsicht
> und erschreckt durch gerechte Gerichte.[164]

Alle Elemente dieses Bekenntnisses tragen dazu bei, die heillose Lage des Sünders aufzuzeigen, wozu hier auch die schwache und verächtliche Konstitution des Menschen in seinem Körper zählt. Am sparsamen oder opulenten Metapherngebrauch läßt sich übrigens nicht ablesen, wie

160 OHLY, Art. »Haus«, Sp. 958, bemerkt dies am Predigtstil des Petrus Chrysologus; als Beispiel sei genannt Sermo 26,4, CCL 24, S. 150: *Ebrietas est daemon blandus, uenenum dulce, rabies uoluntaria, inuitatus hostis, inlecebrosa honestatis et pudoris iniuria.* Auch Cyprian von Karthago, De dominica oratione 1, CCL 3A, S. 90: *Euangelica praecepta* [...] *nihil sunt aliud quam magisteria diuina, fundamenta aedificandae spei, firmamenta corroborandae fidei, nutrimenta fouendi cordis, gubernacula dirigendi itineris, praesidia obtinendae salutis, quae dum dociles credentium mentes in terris instruunt, ad caelestia regna perducunt.*

161 AYRE, Imagery, S. 59; WESSEL, Probleme, S. 103, A. 411.

162 Hinzu kommt wohl auch der psychologische Aspekt, daß ein verliebter oder von Gewissensqualen gepeinigter Mensch kaum die Geduld für eine Schritt für Schritt auszuführende Allegorie aufbrächte.

163 WESSEL, Probleme, S. 83-85, beobachtet ähnliches in der Liebestopik von Hoffmannswaldaus Gedicht »Abriß eines Verliebten«; vgl. auch das Kapitel »Ich werde verliebt« von Ludwig Tieck, Peter Leberecht I,6 (Werke, ed. MARIANNE THALMANN, Bd. 1, München 1963, S. 93f.).

164 Qumran, 1 QH I,21-23 (MAIER - SCHUBERT, Qumran-Essener, S. 195); RÖHSER, Metaphorik, S. 14.

ernst ein Bekenntnis gemeint ist (während Übertreibungen sonst als zumindest ein möglicher Hinweis auf Satire oder Parodie gelten können). Sein undurchschaubares Spiel mit Scherz und Ernst treibt im 12. Jh. der Archipoeta in der sogenannten »Vagantenbeichte« (Carm. X; CB 191).[165] In durchweg traditionellen Sündenmetaphern bekennt er seine Vergehen in der Liebe, beim Spiel und im Wirtshaus.

5. *Via lata gradior more iuventutis,*
Inplico me viciis inmemor virtutis,
Voluptatis avidus magis quam salutis,
Mortuus in anima curam gero cutis.

Auch bei den Metaphern für das Bekenntnis (»Gift erbrechen«) und für die Besserung (»alt – neu/jung«) folgt der Erzpoet der in der Bußpraxis üblichen Sprache.

22. *Sum locutus contra me, quicquid de me novi,*
Et virus evomui, quod tam diu fovi.
Vita vetus displicet, mores placent novi;
Homo videt faciem, sed cor patet Iovi.[166]

23. *Iam virtutes diligo, viciis irascor,*
Renovatus animo spiritu renascor,
Quasi modo genitus novo lacte pascor,
Ne sit meum amplius vanitatis vas cor.

Aber trotz der schönen Versicherung, im Geiste »neugeboren« zu sein, bleibt man skeptisch, ob er die Tugenden nun wirklich so liebt und einen solchen Zorn auf die Laster hat, wie er beteuert. Denn im Bekenntnis ist kaum ein Bedauern über die Sünden zu spüren; gerade die Sündenmetaphorik rechtfertigt im Gegenteil erst sein im Präsens geschildertes Handeln (»so bin ich«!):

165 Archipoeta, Lieder, ed. LANGOSCH, S. 46–52; kritisch ediert von HEINRICH WATENPHUL – HEINRICH KREFELD, Die Gedichte des Archipoeta, Heidelberg 1958, S. 73–83; Kommentar ebd. S. 138–147; in den Ausgaben der »Carmina Burana« als Nr. 191. Dazu u. a. MICHAELA LANGER, Art. »Estuans intrinsecus« (KLL III, S. 3281); FRITZ WAGNER, Colores rhetorici in der »Vagantenbeichte« des Archipoeta (Mittellateinisches Jb. 10, 1975, S. 100–105); FRANCIS CAIRNS, The Archipoet's Confession: Sources, Interpretation and Historical Context (ebd. 15, 1980, S. 87–103); JOHANNES HAMACHER, Die »Vagantenbeichte« und ihre Quellen (ebd. 18, 1983, S. 160–167); VOLLMANN zu Carmina Burana, S. 1214ff.; vgl. SCHWIETERING, Schriften, S. 203; BRINKMANN, Zugänge, S. 9f.

166 Zu der Fassung »Der Mensch schaut ins Angesicht, Gott aber ins Herz« von 1 Sam. 16,7 s. Kap. VI,2c); zu »Jupiter« an dieser Stelle HUIZINGA, Herbst, S. 476.

7. *Res est arduissima vincere naturam,*
In aspectu virginis mentem esse puram;
Iuvenes non possumus legem sequi duram
Leviumque corporum non habere curam.

8. *Quis in igne positus igne non uratur?*
Quis Papie demorans castus habeatur,
Ubi Venus digito iuvenes venatur,
Oculis illaqueat, facie predatur?

Warnt die Moraltheologie mit dem Topos »Wer ins Feuer gesetzt wird, der brennt auch« sonst davor, sich zusehr mit dem anderen Geschlecht einzulassen,[167] so kann dieselbe Formulierung hier von der entgegengesetzten Intention in Dienst genommen werden. Beim Archipoeta ist es die Aussage, von seinen Lastern nicht lassen zu können — und wohl auch nicht zu wollen. Fast schon blasphemisch klingt vor diesem Hintergrund der als Trinklied bekanntgewordene[168] Ausblick auf die »letzten Dinge« des Säufers:

12. *Meum est propositum in taberna mori,*
Ut sint vina proxima morientis ori.
Tunc cantabunt lecius angelorum chori:
»Sit Deus propicius huic potatori!«

Das Beispiel des Archipoeta zeigt, daß aus Sündenmetaphern nicht immer ein echtes Sündenbewußtsein sprechen muß. Wo in späteren Jahrhunderten der Metapherngebrauch expandierte, konnte für echt gehalten werden, was gerade dieses Metaphernhäufen parodierte. Eine berühmte »Rabenaas«-Strophe hat lange die Gemüter mit der Frage bewegt, ob sie nicht doch *einem alten Gesangbuche* entstamme, wie der anonyme Autor behauptet hatte, den Manfred Koschlig als Friedrich Wilhelm Wolff († 1864) identifizierte.[169] Wolff spielt laut Koschlig auf "die Arndt-Embleme Rost (Sinnbild der Sünde) und Zwiebel (Sinnbild der Reuetränen, Bußfertigkeit)" an, verknüpft aber die Vorstellungen, die in verschiedenen Emblemen zu Johann Arndts »Vom wahren Christentum« illustriert worden waren. Sonst führt er nur das Bild des »Hundes« für

167 Dazu u.a. SCHNELL, Andreas Capellanus, S. 153f.

168 In der Fassung von Gottfried August Bürger, Zechlied (Sämtliche Werke, ed. WOLFGANG VON WURZBACH, Leipzig [1902], Bd. 1, S. 53-55): *Ich will einst, bei Ja und Nein! Vor dem Zapfen sterben...*, fehlen sämtliche Stellen mit Sündenmetaphern, was dem Lied den Charakter einer Beichte nimmt. Dazu FRITZ WAGNER, Gottfried August Bürgers »Säuferlied« (Wirkendes Wort 43, 1993, S. 167-173).

169 MANFRED KOSCHLIG, Der emblematische Quellgrund zu Mörikes Gedichten »Das verlassene Mägdlein« und »Nur zu!«. Mit einem Blick auf die Rabenaas-Strophe bei Thomas Mann (Gutenberg-Jb. 1979, S. 252-268) S. 265-268 (Lit.!)

den (reumütigen) Sünder weiter aus, zu dem die Assoziation »Knochen« offenbar von selbst sich einstellte; das übrige bleibt auf der Bildebene unverbunden. Welcher Leser hätte es einem pietistischen Gesangbuch nicht zugetraut, Verse zu enthalten,[170] wie man sie in den »Buddenbrooks« *zu einer feierlichen, glaubensfesten und innigen Melodie* sang?

Ich bin ein rechtes Rabenaas,
Ein wahrer Sündenkrüppel,
Der seine Sünden in sich fraß,
Als wie der Rost den Zwippel.
Ach Herr, so nimm mich Hund beim Ohr,
Wirf mir den Gnadenknochen vor
Und nimm mich Sündenlümmel
In deinen Gnadenhimmel![171]

Häufungen von Metaphern geraten leicht in den Verdacht, »verwirrend« und »inkonsequent« zu sein, was auch insofern zutrifft, "als sie ein »optisches« Nachvollziehen unmöglich machen".[172] Doch darin, ein gedankliches Verbinden der verschiedenen auf einen Bildempfänger bezogenen Bildspender untereinander erst gar nicht aufkommen zu lassen, liegt der entscheidende Unterschied zum Bildbruch.[173] Heinrich Lausberg handelt das Problem unter dem Titel "übertriebener Gebrauch der Figuren" unter den Vitia gegen den »Ornatus« ab: "Hierher gehört auch die verpfuschte Allegorie, die in der Mengung von Metaphern besteht,

170 AUGUST LANGEN, Deutsche Sprachgeschichte vom Barock bis zur Gegenwart (DPhA ^{2}1, Sp. 931–1396) Sp. 1007: "Heinrich Bredo (»Poetischer Tisch« 1682) wendet sich gegen die verstiegene Bildlichkeit in Predigten und hat dabei Megerles »Mercks Wien« im Auge: *Nun ihr meine Geliebten, werffet die Prügel eures Gebets, in die Fenster des Himmels, damit die Scheiben der Wolfart und Gnaden herunterfallen.* Das erinnert an jene Parodie des pietistischen Kirchenlieds, die Thomas Mann in die »Buddenbrooks« eingeschwärzt hat." Das Problem der Parodierung religiöser Metaphern kann in meiner Arbeit nicht behandelt werden; es klingt nur gelegentlich an.

171 Thomas Mann, Buddenbrooks. Verfall einer Familie, Frankfurt a.M. 1979, S. 235 (Kap. V,5).

172 WESSEL, Probleme, S. 102; ebd.: "Da dichterische Erfahrung aber Bildstellen-Konglomerate meist nur dann komprimiert zusammenstellt, wenn jedes ihrer Bildfelder längst etabliert ist und weder geistige Anstrengung noch allzu plastische »optische« Vergegenwärtigung mehr hervorruft, trifft der Tadel des Chaos und der Desorientierung in psychischer Hinsicht nicht und kann in semantischer Hinsicht aufgefangen werden, wenn alle Bildspender **denselben** Bildempfänger anzielen, an Stellen der Häufung zumal oft mit sehr ähnlichen Intentionen."

173 Hierfür hat sich der Begriff »Katachrese« eingebürgert, der in der alten Rhetorik für solche (verblaßten) Metaphern gebraucht wurde, die im Wortschatz die Stelle eines eigentlichen Ausdrucks eingenommen haben (»Tischbein«, »Atomkern« usw.); dazu LAUSBERG, Handbuch, S. 288–291 (§ 562); DERS., Elemente, S. 65f. (§§ 178f.); VON WILPERT, Sachwörterbuch, S. 380.

die sich nicht zu einer Allegorie einigen, sondern den verschiedensten Bereichen angehören (Quint. 8,6,50 *inconsequentia rerum foedissima*)."[174] Für ein gedankenloses Verknüpfen von Metaphern verschiedener Herkunft führt Gero von Wilpert das Beispiel einer Stilblüte an: »Der Zahn der Zeit, der schon so manche Träne getrocknet hat, wird auch über diese Wunde Gras wachsen lassen«.[175] Macht das in solchen Stilverstößen liegende Element von Komik den Bildbruch offensichtlich, so ist er in anderen Fällen nicht immer sogleich zu erkennen. Insbesondere das Häufen positiv besetzter Bilder täuscht leicht darüber hinweg, daß sie nicht zueinander passen. Die politische Rhetorik kann sich dieses suggestive Verfahren zunutze machen; den meisten Bildbrüchen wird man jedoch keinen manipulativen Charakter unterstellen. Sie entstehen häufig durch das Verblassen von Metaphern. Die Wendung »mit Sünden beladen sein« wird in einem Freidank-Spruch offenbar nicht als metaphorisch empfunden: *Swer mit sünden sî geladen, der sol sîn herze in riuwe baden.*[176] Doch trotz dieses Verblaßtseins läßt sich nicht übersehen, daß dieses Bild nicht »stimmt«, da eine »Last« sich nun einmal nicht abwaschen läßt, auch nicht im Bad der (Reue-)Tränen. So müssen wir diese Stelle zu den »mißlungenen Bildern«[177] zählen, bei denen das Kriterium der »Stimmigkeit« der Bildebene, das wir offenbar unwillkürlich an metaphorische Rede anlegen,[178] nicht erfüllt wird.

6. Personifikation und Personalmetapher

»Allegorie« nennt man auch häufig die Personifikation.[179] Von ihr läßt sich in einem weiteren Sinne in allen Fällen sprechen, in denen Personen als Bildspender dienen, sei es für Begriffe, sei es für Gegenstände. Dazu gehören solche Stellen wie »Wer die Sünde tut, der ist

174 LAUSBERG, Handbuch, S. 515f. (§ 1073), hier S. 516; ebd. S. 515: Das ungezügelte Streben nach *ornatus* sei der Grund für diesen Fehler, den man *mala affectatio* nenne.

175 VON WILPERT, Sachwörterbuch, S. 380.

176 Freidank, Bescheidenheit 35,4f., ed. BEZZENBERGER, S. 98.

177 JÜRGEN C. THÖMIG, Bildlichkeit (Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft, edd. HEINZ LUDWIG ARNOLD - VOLKER SINEMUS, Bd. 1, München [4]1976, S. 187-199) S. 189 nennt sie die "weitaus am häufigsten vorkommende Bildlichkeit"; ebd.: "Davon handelt bisher die wenigste wissenschaftliche Literatur, während an Untersuchungen über sublime Bildlichkeit anspruchsvoller Dichtung und über formale Kriterien der Metaphorik kein Mangel ist."

178 Auszunehmen ist davon neben der bewußten Metaphernhäufung wohl nur der poetische Sonderfall der »kühnen Metapher«.

179 Dazu u.a. GALLE, Personifikation; WALTER PÖTSCHER, Art. »Personifikation« (KlP 4, Sp. 661-663); MEIER, Überlegungen, S. 58-64; DEMANDT, Metaphern, S. 399-405; BRINKMANN, Hermeneutik, S. 198-201; MICHEL, Alieniloquium, S. 571-594. Begriffsgeschichtliches bei THEODOR MAHLMANN, Art. »Personifikation, Personifizierung« (HWbPh 7, Sp. 341-345).

der Sünde Knecht« (Jh. 8,34) oder »Der Tod ist der Sünde Sold« (Röm. 6,23), in denen aus Genitivkonstruktionen eine Personifikation sich indirekt erschließen läßt: die Sünde ist eine Herrin oder Sklavenhalterin; sie zahlt »Sold«, ist also jemand, der Menschen in Kriegs- oder anderen Lohndiensten hält. Weitere Vorstellungen personaler Art ergeben sich aus Verbmetaphern, wenn die Sünde »betrügt«, »schreit« oder »anklagt«. Diese abgeleiteten Personifikationen stehen sämtlich in Bildfeldern[180] (Knechtschaft, Kriegsdienst, Rhetorik, Recht usw.), in deren Zusammenhang sie sich auch sinnvoll behandeln lassen; dagegen ist jedoch der Spezialfall einer Personifikation im engeren Sinne denkbar, in dem eine (auch so benannte) »Sünde« als handelndes Subjekt außerhalb metaphorischer Kontexte in Dichtung, Spiel und graphischen Künsten auftritt.[181] Allerdings finden wir eine »Frau Sünde« im Gegensatz zur personifizierten »Welt« oder zum Tod als Sensenmann relativ selten; zwar werden einzelne Sünden und Laster (etwa die sieben »Todsünden«) nicht nur in Kampf-Allegorien recht häufig dargestellt; die »Sünde« selbst käme als Personifikationsallegorie wohl zu sehr dem Teufel in die Quere, der in jüdisch-christlicher Tradition bereits viele solcher Funktionen inne hat (Verführung, Betrug, Strafausübung), die man von einer Sündenpersonifikation erwarten würde. So wird es kein Zufall sein, daß Paulus im Römerbrief, wo die Sünde als handelnde Person auftritt, "jegliche Anklänge an die Satanologie vermeidet";[182] beide Vorstellungen stellen jeweils für sich eine Art Personifikation des Bösen dar und sind deshalb nur schwer miteinander zu vereinbaren. Günter Röhser hat mit seiner These gewiß recht, die Sünde im Römerbrief sei eine Personifikation und damit ein Fall von Metaphorik; doch ist die Behauptung, es handele sich im Röm 5-8 um »Abstrakt-Personifikationen«,[183] nicht um eine mythologische Konzeption der Sünde als »Macht«, damit noch keineswegs erwiesen: Die Sünde als »Macht« ließe sich ebenso personifizieren wie jede andere Vorstellung, die sich mit »Sünde« verbindet. Allein die Tatsache der Personifikation läßt noch keine Rückschlüsse darüber zu, wie konkret oder abstrakt das Personifizierte zu denken ist. Wie bei allen anderen Formen der Metaphorik muß allerdings auch hier die Frage nach der Metaphorizität gestellt werden, also danach, wie bildhaft sie jeweils empfunden werden; in diesem Falle ist die Grenze zum Glauben bei sogenannten »Personifikationsgottheiten« überschritten:[184]

180 Dazu RÖHSER, Metaphorik, S. 166-169 (Personifikation und Bildfeld).

181 Die Personifikationen im engeren Sinne stiften dagegen oft selbst einen bildfeldartigen Zusammenhang, indem sie Kleidung tragen, sich mit Begleitern umgeben, Herrschaft ausüben, Kinder zeugen, ein Haus oder einen Palast bewohnen usw.; dazu OHLY, Art. »Haus«, Sp. 1029f.

182 RÖHSER, Metaphorik, S. 163.

183 RÖHSER, Metaphorik, S. 143; "Terminologisch möchte ich für alle diese Größen in Röm 5-8 die Bezeichnung »Abstrakt-Personifikation« vorschlagen. Damit wird ein mythologischer Vorstellungshintergrund ausdrücklich verneint."

184 Dazu u.a. RÖHSER, Metaphorik, S. 138f., 172.

wenn etwa das personifizierte Glück zu einer als real genommenen Göttin Fortuna wird und damit zum Gegenstand von Verehrung.

Abgrenzen müssen wir von Personifikationen auch ein sprachliches Phänomen, welches Ernst Robert Curtius als »Personalmetapher« bezeichnete.[185] Auch hier sind Personen Bildspender, doch in solch blasser Form, daß sie kaum jemand als solche empfindet. Die Personalmetapher »Mutter« etwa kann durchaus durch nichtmetaphorische Ausdrücke wie »Ursache«, »Anfang«, »Urheberin« oder durch andere Metaphern wie »Haupt« oder »Wurzel« ersetzt werden. So ist bei Cicero die Philosophie die »Mutter der Künste«,[186] nach Salvian der Zorn die »Mutter des Hasses«,[187] nach Leo I. der Unglaube die »Mutter aller Irrtümer«,[188] pflegt nach Gregor dem Großen die Sicherheit die »Mutter der Nachlässigkeit« zu sein.[189] Bekannt war im Mittelalter der Satz der Benediktsregel, *discretio*, also die Fähigkeit der Unterscheidung, sei die »Mutter der Tugenden«;[190] andere Autoren – wie Johannes Cassian[191] oder Gregor[192] – sagten dies von der Demut aus, manche auch von der Liebe,[193] wozu Gregor die Lehre (*doctrina*) als »Amme« (*nutrix*) stellt, die ebenso

185 CURTIUS, Literatur, S. 141–144, wo Belege gereiht werden.

186 Cicero, Tusculanae disputationes I,64, ed. BÜCHNER, S. 64: *philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut Plato, donum, ut ego, inventum deorum?*

187 Salvian von Marseille, De gubernatione Dei III,12, CSEL 8, S. 46: *ira mater est odii. et ideo saluator excludere iram uoluit, ne ex ira odium nasceretur.*

188 Leo I., Tract. 69,1, CCL 138A, S. 419: *Infidelitas quippe, quae omnium est mater errorum, in multas opiniones, quas arte dicendi necesse habeat colorare, distrahitur.*

189 Gregor, Mor. XXIV,11,27, CCL 143B, S. 1206: *mater autem neglegentiae solet esse securitas*; ders., Ep. VII,22, CCL 140, S. 474.

190 Benedikt, Regula 64,19, ed. STEIDLE, S. 174, vom Abt: *Haec ergo aliaque testimonia discretionis matris virtutum sumens, sic omnia temperet ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant.* Zur Rezeption BERG, Geschichte, S. 29; VOIGT zu Egbert von Lüttich, S. 109.

191 Johannes Cassian, Conlationes XIX,2,1, CSEL 13, S. 535: *quae cum sit uirtutum omnium mater ac totius spiritalis structurae solidissimum fundamentum*; vgl. ebd. XV,7,2, S. 433: *humilitas ergo est omnium magistra uirtutum, ipsa est caelestis aedificii firmissimum fundamentum, ipsa est donum proprium atque magnificum saluatoris.*

192 Gregor, Mor. XXIII,13,24, CCL 143B, S. 1162: *Humilitatem namque quae magistra est omnium materque uirtutum*; ebd. XXXIV,23,51, S. 1769: *quia humilitatem, quae uirtutum mater est, nesciunt* [...] *quia ante molem fabricae humilitatis fundamina non procurant*; vgl. ebd. XXV,16,36, S. 1261.

193 Als Ambrosius-Zitat bei Petrus Lombardus, Sent. III,23,3,2, Bd. 2, S. 142, bzw. III,25,5,1, ebd. S. 158: *caritas est mater omnium virtutum*; Hieronymus, Ep. 82,11, CSEL 55, S. 118: *cunctarum uirtutum mater est caritas*; Leo I., Tract. 38,4, CCL 138, S. 207: *ipsam matrem uirtutum omnium caritatem in secretis suae mentis inquirat*; Julianus Pomerius, De vita contemplativa III,14,3, PL 59,495C: *caritas, omnis inquinamenti mundatio, et bonorum omnium mater*; Thomas von Aquin, Summa theologica II-II,23,8, Bd. 3, S. 148: *caritas dicitur finis et mater virtutum*; Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 43: *et ideo dicitur caritas mater omnium virtutum*; Predigten, ed. WACKERNAGEL, S. 36: *vvand minna ist êin muoter aller tugendon.*

wie jene mit Geduld verbunden sein müsse: *Ipsa namque quae mater est omnium custosque virtutum, per impatientiae vitium virtus amittitur charitatis. Scriptum quippe est: Charitas patiens est* (1 Kor. 13,4). *Igitur cum minime est patiens, charitas non est. Per hoc quoque impatientiae vitium ipsa virtutum nutrix doctrina dissipatur.*[194] Die Liebe ist die »Mutter der Tugenden«[195] freilich nur, wenn sie sich nicht auf diese Welt bezieht: *Amor Dei mater est omnium virtutum, amor saeculi mater est omnium vitiorum.*[196] Sah man in einzelnen Verfehlungen (oder in der Bosheit überhaupt)[197] die Ursache für weitere oder gar für alle Sünden,[198] dann ließen sich ganze Filiationsreihen aufstellen, was die Bildhaftigkeit etwas stärkte. Ähnliches gilt dann, wenn weitere Aspekte hinzukommen, wie derjenige der Herrschaft bei »Herrin/Magd« oder der des Vernachlässigens im Fall der »Stiefmutter«. Curtius: "Die Mütter, Stiefmütter, Begleiterinnen, Dienerinnen, Mägde der römischen Rhetorik haben im Mittelalter eine unübersehbare Nachkommenschaft gehabt."[199] Daß hier nicht im strengen Sinn personifiziert wird, zeigt sich schon darin, daß Personalmetaphern auch für Personen gebraucht wurden (oder für solche Wesen, die man dafür hielt). Heißt Eva etwa »Sündenmutter«,[200] dann wirft man

194 Gregor, Reg. past. III,9, PL 77,59CD;

195 Gregor, Ep. II,40, CCL 140, S. 127: *Hanc ergo matrem custodemque uirtutum* [...] *inconcussa stabilitate teneamus*; Ep. V,46, S. 338f.: *Quia enim uirtutum mater est caritas, idcirco bonos operum fructus profertis, quia ipsam eorundem fructuum in mente radicem tenetis*; Ep. VII,28, S. 486; vgl. Ep. VI,61, S. 434: *Mater et custos bonorum omnium caritas, quae multorum corda uniendo constringit, absentem non aestimat eum quem mentis oculis habet praesentem*; Ep. IX,223, CCL 140A, S. 794: *Magistra bonorum omnium caritas*; Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. II,13, PL 79,565C: *matrem virtutum charitatem.*

196 Alanus, Summa de arte praedicatoria 20, PL 210,153AB.

197 Gregor, Reg. past. III,9, PL 77,61B: *quia nimirum frustra indignatio, clamor et blasphemia ab exterioribus tollitur, si in interioribus vitiorum mater malitia dominatur; et incassum foras nequitia ex ramis inciditur, si surrectura multiplicius intus in radice servatur.*

198 Z.B. Trunkenheit. Origenes, In Lv. hom. 7,1, GCS 29, S. 371: *Sobrietas vero omnium virtutum mater est, sicut e contrario ebrietas omnium vitiorum*; Petrus Chrysologus, Sermo 26,4, CCL 24, S. 150: *Ebrietas caedis mater, parens litium, furoris gener, petulantiae deformiter est magistra*; Idsteiner Sprüche der Väter 53 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 1, S. 87): *Allir sunden muodir ist drunkenheit*; der Sufi nennt den Wein »die Mutter aller Schlechtigkeiten« (SCHIMMEL, Stern, S. 219). Müßiggang. Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 481: *Wan müezekeit ist aller sünden muoter.* Habgier. Isidor, Sent. II,41,4, PL 83,646A: *Cupiditas omnium criminum mater est*; vgl. Hugo von Trimberg, Renner 7808-10, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 326. Hochmut. Stricker, Bîspelreden 1,805, ed. SCHWAB, S. 70: *aller sünden muoter hohvart*; Michel Beheim, Gedichte 166,10, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 95: *ein muter aller missetat.* Neid. Petrus Chrysologus, Sermo 48,5, CCL 24, S. 267: *Inuidia delictorum uenenum, criminum uirus, peccatorum mater, origo uitiorum.*

199 CURTIUS, Literatur, S. 141.

200 Eva als »Sündenmutter« bei Harsdörffer (DWb X/4, Sp. 1151). Der Ausdruck sonst bei der Droste, Geistliches Jahr. Am 1. Sonntage im Advent (Werke, edd. WEYDT - WOESLER, Bd. 1, S. 698): *Wie liegt der Fluch*
Doch über allen, deren Hand Noch rührt die Sündenmutter Erde!

ihr als »Mutter des Menschengeschlechts«[201] vor, mit dem Sündigen begonnen zu haben.[202] Auch der Teufel als »Vater der Lüge« (Jh. 8,44) ist dies im Sinne von »Urheber«;[203] ebenso im Hinblick auf den Neid: *Do wart des nidis vatir Lucifer ein eingil abitrunnigir.*[204] Wird dagegen der Sünder ein »Kind des Teufels« genannt, dann geht es um weitere Aspekte eines Verwandtschaftsverhältnisses (Abhängigkeit, Nachahmung usw.), die einen eigenen metaphorischen Komplex konstituieren. Eine weitere Metaphorisierung erfolgt zudem, wenn die Eigenschaft des Mutterwerdens und -seins angeführt wird: »Wenn die Begierde schwanger geworden ist, so gebiert sie die Sünde« (Jak. 1,15).[205] Die (blasse) Personalmetapher wird zur (lebendigeren) Personifikation. In diesem Fall beruht das Muttersein auf dem weiblichen Geschlecht des Metaphernworts, wie überhaupt häufig für Personalmetaphern und für Personifikationen abstrakter Begriffe gilt, daß sie weiblichen Geschlechtes sind. Es rührt daher, daß im Lateinischen die meisten Abstrakta weibliches Geschlecht besitzen; denn das Genus des Begriffs bestimmt durchweg den Sexus der Personifikation.[206]

Das Problem sei noch angeschnitten, ob es sich hier um Vermenschlichungen handelt.[207] Franziska Wessel etwa spricht bei der personifizierten Minne davon, daß ihr "spezifisch menschliche Fähigkeiten zu-

201 John Milton, Paradise Lost I,36 (Ders., The Complete Poems, ed. B. A. WRIGHT, London 1980, S. 160): *The Mother of Mankind*; dahinter steht die biblische Etymologie Gn. 3,20: *et vocavit Adam nomen uxoris suae Hava, eo quod mater esset cunctorum viventium.*

202 Tertullian, De patientia 5,18, CCL 1, S. 305: *si prima deliquit, consequens est ut, quia prima, idcirco et sola sit matrix in omne delictum.* Zu Ps. 26,10 Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,997A: *»Mater«, prima mater Eva, ut in Psalmis, »Pater meus et mater mea dimiserunt me« etc., id est, Adam et Eva peccato me exposuerunt, et Christus redemit me*; Alanus, Dist., PL 210,851D-852A.

203 Vgl. Marner XV,325, ed. STRAUCH, S. 127: *lüg hât einen argen vater, lüg hât tumber kinde vil.*

204 Summa theologiae 53f. (Gedichte, ed. SCHRÖDER, Bd. 1, S. 32); FREYTAG, Kommentar, S. 60-62.

205 RÖHSER, Metaphorik, S. 98.

206 Zur Bestimmung des biologischen Geschlechts durch das grammatische CURTIUS, Literatur, S. 142; RÖHSER, Metaphorik, S. 140; DINZELBACHER, Frauenmystik, S. 66. Da im Italienischen *peccato* Maskulinum ist, wird in Italien die Sünde als Mann dargestellt, was zu Schwierigkeiten bei der Übersetzung illustrierter Werke (z. B. Ripa) ins Deutsche führte. Schon aufgrund dieser Regel läßt etwa die Weiblichkeit der personifizierten Freiheit keinerlei Rückschlüsse auf die Freiheit der Frauen zu; vgl. DOLF OEHLER, Liberté, Liberté Chérie. Männerphantasien über die Freiheit. Zur Problematik der erotischen Freiheits-Allegorie (Georg Büchner, Dantons Tod. Die Trauerarbeit im Schönen, ed. PETER VON BECKER, Frankfurt a.M. 1980, S. 91-105). Zum Geschlecht der Freien Künste MICHAEL EVANS. Allegorical Women and Practical Men. The Iconography of the *Artes* Reconsiderd (Medieval Women. FS Rosalind M. T. Hill, ed. DEREK BAKER, Oxford 1978, S. 305-329).

207 So z.B. GALLE, Personifikation, S. 1.

gesprochen" würden.[208] Aber es gibt Belege, bei denen dies nicht eindeutig ist. Da ein Tier töten und getötet werden kann, mag man auch an Tiere denken, wenn es heißt, »die Sünde tötete (jemanden)« oder »Christus tötete die Sünde«.[209] Zweifellos ist ein Tier[210] (als Dämon?) bei Gn. 4,7 gemeint: »Wenn du aber nicht gut handelst, dann lauert die Sünde vor der Tür« (*sin autem male statim in foribus peccatum aderit*),[211] was in Deutungen dann aber als ein »Anklopfen« der Sünde (an die Herzenstür) und damit als Fall von Personifikation verstanden wird: *In foribus quippe peccatum adest cum in cogitationibus pulsat.*[212] Günter Röhser spricht darum allgemeiner von "Prädikaten [...], die normalerweise nur Lebewesen zukommen".[213] Doch wird man bei aller "Verwandtschaft von »anthropomorphisierender« und »Tiermetaphorik«"[214] das Spezifische der Personifikation gerade darin sehen, daß sie als handelndes und sprechendes Wesen auftritt, was — sieht man vom fiktionalen Sonderfall der anthropomorph dargestellten Fabeltiere einmal ab — nur bei Menschen und bei menschlich gedachten Wesen der Fall sein kann. Das heißt jedoch nicht, daß sie deshalb auch individuelle und subjektive Züge verliehen bekommen müßte. "Personifikation", so Hennig Brinkmann, "ist nicht als Vermenschlichung, sondern als Verleihung einer Rolle zu verstehen (wie es ja der Name sagt)".[215] Tierische Aspekte aber kann die Personifikation erhalten, wenn zum Beispiel Lastergestalten aus Elementen verschiedener Lebewesen zusammengesetzt werden; bei solchen Mischgestalten aus Mensch und Tier (oder verschiedener Tierarten) sind jeweils Eigenschaften der einzelnen Tiere von Bedeutung,[216] die gemeinsam mit der Funktion als handelndem Wesen die Personifikation zu einem "komplexen Sinnträger" (Christel Meier) werden lassen.[217]

208 WESSEL, Probleme, S. 223.

209 Z.B. Schatzhöhle 54,3 (Schrifttum, dt. RIESSLER, S. 1012): die Höllenfahrt des Messias »zerstörte die Unterwelt, tötete die Sünde, beschämte den Satan, betrübte den Teufel...«.

210 Eindeutig Sir. 27,10 (11) »Der Löwe lauert auf Beute; so auch die Sünde auf alle, die Unrecht tun«; Vulgata: *leo venationi insidiatur semper, sic peccata operantibus iniquitates.*

211 Vgl. Cosmas von Prag, Chronica Boemorum II,45, MGH SS 9, S. 98: *Fili mi, si bene egisti, nulli melius quam tibi erit: sin autem male, peccatum tuum in foribus aderit.*

212 Gregor, Mor. IV,19,36, CCL 143, S. 186.

213 RÖHSER, Metaphorik, S. 134.

214 RÖHSER, Metaphorik, S. 135.

215 BRINKMANN, Hermeneutik, S. 198.

216 Dazu GERHARDT, Idealer Mann; CURSCHMANN, Facies peccatorum; vgl. auch ECKART CONRAD LUTZ, Wahrnehmen der Welt als Ordnen der Dichtung. Strukturen im Oeuvre Oswalds von Wolkenstein (LJb, N.F. 32, 1991, S. 39–79).

217 MEIER, Vergessen, S. 172ff.; MICHEL, Alieniloquium, S. 579f. (§ 615).

7. Sünde — Laster — Gnade

Da ich in dieser Arbeit nicht von Definitionen der Sünde — wie etwa Verstoß gegen ein ewiges (göttliches) Gesetz,[218] Beleidigung Gottes[219] oder Abkehr von ihm[220] — ausgehe, muß ich für mein Thema auf der bildempfangenden Seite der Metaphorik abgrenzen, bei welchen Metaphern es sich um **Sünden**metaphern handelt. Rolf Knierim stellte für das Hebräische fest, daß dort eine strenge Unterscheidung von »Sünde« und »Vergehen« nicht durchzuführen sei, da "Recht und Theologie in Israel eine intensive gegenseitige Durchdringung erfahren haben."[221] Auch wenn mittelalterliche Autoren von »Verbrechen« oder »Delikt« sprechen«, dann wird nie nur der juristische Aspekt des Verstoßes gegen ein weltliches Gesetz gemeint sein; die Tat richtet sich immer auch gegen Gebote Gottes. Gleiches gilt für Verfehlungen im moralisch-ethischen Bereich, für die ich den Begriff »Laster« verwende.[222] Sie sind in geistlicher Literatur ebenfalls als Sünden zu verstehen, können aber — zum Beispiel in der Didaxe — auch außerhalb des Gott-Mensch-Bezuges gedacht sein, worin ich den entscheidenden Unterschied zur »Sünde« erblicke. Während reine Lastermetaphern wohl den Gedanken der Besserung und den einer analogen (»spiegelnden«) Strafe nahelegen können, tendieren Sündenmetaphern zusätzlich zu einer entsprechenden Metaphorik von Vergebung und Gnade. Paul Ricœur meint gar, die Symbolik der Sünde ließe sich nicht vollständig erkennen, "wenn sie nicht retrospektiv vom Glauben an die Erlösung her betrachtet wird", weshalb er "jede Etappe der Symbolik der Sünde durch eine parallele Symbolik der Erlösung abzeichnen" will.[223] Metaphern der göttlichen Gnade sind jedenfalls mit Sündenmetaphern oft unmittelbar verbunden, was bei Lastermetaphern nicht der Fall ist. Es liegt so im Wesen der Sünde begründet, wenn in meiner Arbeit Metaphern für »Gott«, »Gnade« »Vergebung« und »Erlösung« mitbehandelt werden müssen.

Allerdings läßt sich einer Metapher nicht immer leicht anmerken, ob an eine innerweltliche oder an eine Verfehlung »vor Gott« zu denken ist; dieselben Bildspender können für beides stehen. So ist die »Wassersucht« Metapher der Habgier als Laster und als Sünde;[224] erst wo das

218 Z.B. Augustinus, Contra Faustum 22,27, CSEL 25, S. 621: *Ergo peccatum est factum uel dictum uel concupitum aliquid contra aeternam legem.*

219 Z.B. Thomas von Aquin, Summa theol. I-II,71,6, Bd. 2, S. 456: *a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi*; AUER, Beleidigung, S. 58.

220 Z.B. Concilium Tridentinum (DENZINGER - SCHÖNMETZER, Enchiridion, S. 370, Nr. 1525): *ut qui per peccata a Deo aversi erant* [...].

221 KNIERIM, Hauptbegriffe, S. 66.

222 Dabei muß nicht immer der Aspekt des Habituellen mitschwingen, der dem »Lasterhaften« oft eignet. Zum Aspekt der Schande und des Ehrenrührigen FRANK, Studien, S. 25(f.).

223 RICŒUR, Symbolik, S. 84.

224 Dazu u.a. NEWHAUSER, Love of Money.

antike Bild mitsamt seiner Bedeutung in die Allegorese der Heilung des Wassersüchtigen des Evangeliums eingebaut wird, macht die Heilungsmetaphorik den Sündencharakter der Habsucht eindeutig. Oft erhalten wir Aufschluß darüber durch den Kontext, in dem die Metapher steht. Dabei bietet die Frage nach dem Glauben der jeweiligen Autoren allein noch kein Kriterium. Zwar greifen christliche Autoren oft Bilder heidnischer Schriftsteller auf und stellen sie in einen religiösen Zusammenhang; doch besagt die Herkunft einer Metapher aus dem paganen Bereich noch nicht, daß bei ihr der Gedanke einer Verfehlung gegenüber Gott oder den Göttern ursprünglich keine Rolle gespielt hätte. Josef Pieper wendet sich heftig gegen die verbreitete Lehrmeinung, die Vorstellung der »Sünde« sei an den jüdisch-christlichen Religionskomplex gebunden. Er zitiert Erwin Rohde, der von den Griechen sagte, *in ihren guten Jahrhunderten* seien sie *unempfänglich* gewesen für die *Infektionskrankheit des Sündenbewußtseins*, sowie Nietzsches These, nach der das griechische Altertum *eine Welt ohne Sündengefühle* war.[225] Auch Günter Röhser hält es für notwendig, diese communis opinio zu revidieren; dazu soll die Metaphernforschung einen Beitrag leisten.[226] Dies wird nur dann möglich sein, wenn in jedem Einzelfall überprüft wird, ob der Begriff »Sünde« hier angemessen ist oder nicht.

Rohdes Metapher von der »Infektionskrankheit des Sündenbewußtseins« macht noch eine weitere Abgrenzung erforderlich. Was zunächst als originelles Bild erscheinen mag, ist nicht nur vor dem Hintergrund der im 19. Jahrhundert besonders beliebten organologischen Metaphorik zu sehen; die »ansteckende Krankheit« ist auch eine alte und verbreitete Metapher für die Sünde. Und dennoch bleibt hier ein wichtiger Unterschied festzuhalten. Während die Krankheit sonst Bild für den Zustand des Sünders war (und das Wissen um seine Krankheit Metapher des Sündenbewußtseins), geht es hier nun um das Phänomen, daß sich Menschen überhaupt als Sünder begreifen. Die Idee oder auch die Lehre der Sünde soll mit einer traditionellen Sündenmetapher verächtlich gemacht werden. Wie solche Metaphern der Religionskritik vornehmlich auf dieselben Bildspender zurückgreifen wie religiöse Metaphern, läßt sich besonders deutlich bei Friedrich Nietzsche zeigen. Auch bei ihm ist die Sünde eine Krankheit, jedoch ein Fall der Psychopathologie.[227] Der *Wurm der Sünde* meint nicht das quälende (»nagende«) Erinnern einer schlechten Tat, sondern den unheilvollen Einfluß der Kirche, von der die

225 PIEPER, Begriff der Sünde, S. 65–67.

226 RÖHSER, Metaphorik, S. 28.

227 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral II,20 (Werke, ed. SCHLECHTA, Bd. 3, S. 327): *Die »Sünde« — denn so lautet die priesterliche Umdeutung des tierischen »schlechten Gewissens« (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) — ist bisher das größte Ereignis in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnisvollste Kunststück der religiösen Interpretation.*

Menschheit möglichst schnell befreit werden müsse.[228] Auch dies wäre der Akt einer »Erlösung«; so setzt Zarathustra sich an die Stelle des die (personifizierte) Sünde tötenden Christus, wenn er stolz verkündet: *ich erwürgte selbst die Würgerin, die »Sünde« heißt.*[229] Solches von der Metaebene der Religionskritik her vorgenommene Umkehren von Sündenmetaphern gegen sie selbst bedürfte einer eigenen Untersuchung, bei der vor allem der Unterschied zum parodistischen Gebrauch religiöser Metaphern herauszuarbeiten wäre.

8. Metaphern und Glaubensvorstellungen

Manchen Leser wird bei der Lektüre das Problem beschäftigen, ob es sich bei vielen der hier vorgeführten Belege überhaupt um Metaphern handelt. Dabei geht es nicht nur um das Phänomen des Verblassens von Metaphern. »Sündenschuld« und »Sündenlast«, »in Sünde fallen«, ein Gebot »übertreten«, »Gewissensbisse«, »schmutziger Geiz« oder »schwere« und »leichte« Sünden, auch »himmelschreiendes Unrecht«, sind Formulierungen, deren Bildkraft heute so schwach ist, daß man sie als »lexikalisierte« oder »Ex-Metaphern« bezeichnen kann. Ähnliches gilt für terminologisierte Metaphern, also solche zunächst als metaphorisch empfundenen Ausdrücke, die zu festen Begriffen in Fachsprachen wurden; so denkt ein Theologe beim »Sündenfall« in der Regel nicht an die Bildlichkeit des Fallens, überlegt sich bei der »Erbsünde« nicht, ob die Analogie zu einer »Erbschaft« überhaupt stimmig ist, und spätestens seit der Scholastik spürte er beim *fomes peccati* wohl kaum mehr etwas von der Feuermetaphorik des Zunders. Auch der Jurist wird sich bei »niedrigen Beweggründen« keine Gedanken über die Bedeutung von »oben« und »unten« machen.[230] Ob Metaphern als solche gelten, läßt sich für den heutigen Sprachgebrauch relativ leicht entscheiden; für ältere Texte sind wir auf Indizien angewiesen. Ausschließliche Verwendung als Einzelmetapher, auf die nicht weiter eingegangen wird, sowie sich häufende Bildbrüche dürfen als recht sichere Hinweise auf das Verblaßtsein gelten. Die Möglichkeit des Auffrischens der Bildkraft durch "Rückführung der

228 Nietzsche, Der Antichrist 62 (Werke, ed. SCHLECHTA, Bd. 3, S. 681): *Der Wurm der Sünde zum Beispiel: mit diesem Notstande hat erst die Kirche die Menschheit bereichert!*

229 Nietzsche, Also sprach Zarathustra III (Werke, ed. SCHLECHTA, Bd. 2, S. 741).

230 FRICKE, Sprache der Literaturwissenschaft, S. 85, A. 98, betont die Bedeutung dieser Unterscheidung für die Wissenschaftssprache: "Harmlosigkeit wie hohe Verbreitung in wissenschaftlichen Kontexten kann man [...] allein den verblaßten Metaphern zusprechen; ein Physiker kann wohl von »elektromagnetischen Wellen«, nicht aber von »elektromagnetischer Brandung« reden."

Metapher auf den Boden ihrer Herkunft"[231] ist immer in Betracht zu ziehen; solche Stellen sind oft sehr originell, haben etwas Überraschendes an sich und erinnern daran, daß *jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehungen ein Wörterbuch erblasseter Metaphern* ist.[232] Gerät beim Prozeß des Verblassens der Bildspender allmählich in Vergessenheit (und erinnert erst wieder das Auffrischen an ihn), so kann auch umgekehrt der Bildempfänger außer Acht geraten.

Der klarste und einfachste Fall ist das Wörtlichnehmen von Metaphern, das meist, wie Uwe Ruberg bemerkte, in Dialogsituationen angesiedelt ist.[233] Jemand versteht nicht (oder will nicht verstehen), daß eine Aussage metaphorisch gemeint ist, worin oftmals ein Element von Komik liegt. Da das Mißverständnis einer zunächst proprie genommenen Aussage in der Regel aufgeklärt wird, hebt allein schon das erneute Zurückkommen auf denselben Punkt die Aussage hervor und macht ihre Metaphorizität besonders deutlich: Wer sie unbeachtet überlesen hätte, wird durch das Richtigstellen ausdrücklich auf sie verwiesen. So zeigt etwa die Legende vom »geretteten Jüngling« überdeutlich, daß »Tod« eine Metapher für »Sünde« ist.[234]

Auf die Metaphorizität verweist auch das Konkretisieren oder Naturalisieren von Metaphern. Hierbei wird ein Bild (oft hyperbolisch) weitergeführt, als ob es sich um eine nichtmetaphorische Aussage handelte.[235] Friedrich Ohly zeigt am Beispiel des »Wohnens im Herzen«, wie mittelhochdeutsche Dichter diese Liebesmetapher mit einem ausgeprägten Hang zum Detail beim Wort nehmen: "Das Herz wird ausgestattet mit Tür

231 OHLY, Schriften, S. 129. DEMANDT, Metaphern, S. 443, beschreibt dies in der Metaphorik der Vererbung (Mendelsche Gesetze!): "Wer meint, der jeweils gewonnene Grad an Eigentlichkeit, das Heimatrecht im neuen Anwendungsbereich der Historie verbiete es, jene Ausdrücke als Metaphern zu behandeln, übersieht, daß Qualitäten des alten Herkunftsbereiches sich immer wieder herausmendeln. Die Erblassung ist kein unumkehrbarer Vorgang. Vielmehr leuchten entschwundene Farben innerhalb der alten Konturen plötzlich wieder auf (Platon, rep. 507A). Die Bildlichkeit kann sogar zunehmen, die Bedeutungserbschaft geht nie ganz verloren."

232 Jean Paul, Vorschule der Ästhetik 50 (Werke, ed. MILLER, Bd. I/5, S. 184); DEMANDT, Metaphern, S. 13: "Jean Paul dachte vor allem an anthropomorphe und organische Sprachbilder, die einer Welt des Animismus nicht als Übertragungen erscheinen."

233 RUBERG, Metaphern, S. 206: "Besonders im Dialog — nicht zuletzt im Bühnendialog — ist die naive oder die mutwillige Verwechslung zwischen proprie- und metaphorice-Bedeutung eines Wortes seit jeher Quelle erheiternder Mißverständnisse gewesen."

234 Dazu SCHUMACHER, Johannes und der Räuberhauptmann.

235 WESSEL, Probleme, S. 199: es sind "Metaphern, die den Bildspender, ihn mutwillig proprie nehmend, bis zu seiner Konkretisierung weitertreiben, ohne die bildempfangende Ebene gänzlich zu verlassen, so daß die metaphorische Spannung bestehen bleibt und bis zum Äußersten gedehnt wird. In dieser sprachlichen Schwebe zwischen ernstem Spiel und gespieltem Ernst (OHLY) besteht der spezifische Reiz dieser Figur, der sowohl Mittel höchster Verblüffung sein als auch, im Witz der Verfremdung, Erkenntnis vermitteln kann."

und Schlüssel oder Riegel, später Dach und Wänden, erhält einen Sessel oder Thron, läßt sich absperren und verschließen, verriegeln und versiegeln. Am Ende kann man die Liebe auf seine Wände schreiben."[236]

Hiervon ist die »realisierte« Metapher zu unterscheiden, wie Franziska Wessel mit Recht hervorhebt. Erzählelemente, die auch für sich genommen verständlich und sinnvoll sind, lassen sich darüberhinaus auch metaphorisch verstehen. Das gilt für ganze Szenen (»epische Realisierung«)[237] wie für gegenständliche Einzelheiten, die "mit realistischer Wahrscheinlichkeit in den Erzählzusammenhang eingefügt" sind,[238] doch gleichzeitig als über sich hinausweisende Symbole verstanden werden können. In beiden Fällen bleibt es dem Leser überlassen, ob er sich einen bildlichen Sinn erdeuten oder lieber auf der Ebene des Handlungsablaufs verweilen will. Anders als beim Wörtlichnehmen und Konkretisieren ist hier die Metaphorizität nur latent, abhängig vom Rezipienten und nicht eindeutig nachweisbar.

Diese Begriffsabklärungen im Anschluß an Franziska Wessel reichen nun aber nicht aus, um unser Problem zu lösen. Hat man die grundsätzliche Metaphorizität religiöser Aussagen akzeptiert, bleibt einem nur übrig, die Glaubensvorstellungen vom göttlichen Gericht als Wörtlichnehmen der Metapher des Richtens zu deuten. Glaube bestünde dann darin, die eigene Metaphorik nicht zu bemerken. Das kann nicht befriedigen. Diskutiert wurde dies beim Verhältnis von Metapher und Mythos. Dabei ging es nicht um die Frage, ob der Mythos als Quellgrund für Bildspender taugt; spätantike Mythenallegorese, typologische Inanspruchnahme heidnischer Götter und anderer mythologischer Figuren für Christliches, Anleihen an den Mythos beim Sprechen über Hölle und Teufel, sowie viele Einzelmetaphern geben darauf eine Antwort. Es ging weniger um den Mythos als Erzählform, als um die Annahme eines mythischen Denkens, in dem als Ausdruck einer früheren Bewußtseinsstufe des Menschen (archaisch, primitiv, prälogisch usw.) die "ontologische Differenz von Zeichen und Bezeichnetem" nicht erkannt werden soll.[239] Wie weit solche Thesen durch ethnologische Forschungen, welche sich nicht von einem evolutionistischen Modell »vom Mythos zum Logos« leiten lassen, gestützt werden können, braucht hier ebensowenig behandelt zu werden wie die Frage, ob frühkindliche Bewußtseinsphänomene damit parallel laufen. Wichtig ist nur die Konsequenz, "daß wir heute kaum zuverlässige Kriterien entwickeln können, um festzustellen,

236 OHLY, Schriften, S. 130.

237 WESSEL, Probleme, S. 199, nennt so "Fälle, bei denen hinter dem episch in Szene gesetzten Bildspender der bildempfangende Bezugspunkt völlig zurücktritt, so daß es der Kombinationsfähigkeit und -freudigkeit des Lesers überlassen bleibt, ob er die betreffende Szene mit metaphorischem Hintersinn gefüllt sehen oder sie nur im epischen Wortsinn verstehen will."

238 WESSEL, Probleme, S. 203.

239 KÖLLER, Semiotik, S. 222. Zum »mythischen Denken« sind vor allem die Studien von ERNST CASSIRER zu berücksichtigen.

ob es für das mythisch strukturierte Bewußtsein so etwas wie Metaphern [...] gegeben hat bzw. welche Prädikatoren als metaphorisch zu qualifizieren wären."[240] Wir können uns freilich nicht damit zufriedengeben, zu erkennen, daß hier ein ähnliches Problem wie bei manchen religiösen Metaphern beschrieben wird. Wer daran glaubt, daß Gott einst richten wird, sieht zwar nicht – wie beim Wörtlichnehmen – vom Bildempfänger »Gott« ab, wenn er vom »Richter« spricht und das Gerichtsmotiv weiter ausführt; er glaubt an Gott **als** Richter, trennt also ebenfalls nicht Zeichen und Bezeichnetes. Alfred Stuiber nennt den Fall »unechte Metapher«, "die sich äußerlich kaum von der echten (literarischen) Metapher unterscheidet, aber mehr als ein bloße Ähnlichkeit" zur Grundlage hat, nämlich eine ursprüngliche Identität von Bild u. Wirklichkeit".[241] Auch Günter Röhser stellt fest, daß die antike Rhetoriktheorie die meisten der in seinem (und meinem) Buch "zur Diskussion stehenden Vorstellungs- und Redeformen niemals als »metaphorisch« bezeichnet" hätte.[242] Um die Stellung solcher »Metaphern« in einem religiösen Weltbild genauer beschreiben zu können, sieht er sich deshalb gezwungen, das begriffliche Instrumentarium zu erweitern. Ohne viel Erläuterungen führt er den Ausdruck »Wirklichkeitswert« ein: "So hat dann z.B. das Bildfeld »Sündenlast« einen völlig anderen Wirklichkeitswert, wenn es aus seinem ursprünglichen dynamistischen Realitätshintergrund [...] gelöst und zur Gebrauchsmetaphorik (»usuell«) geworden ist. Die Feldelemente haben in diesem Fall eine längere Geschichte hinter sich: von der »lebendigen« bzw. »wirklichen« oder »wahren« zur »abgestorbenen« bzw. »verblaßten« oder »lexikalisierten« Metapher."[243] Hier zeigt sich zunächst die Gefahr, zwei Ebenen miteinander zu vermengen; die Frage, ob eine Metapher »geglaubt« wird oder nicht, ist nicht identisch mit der nach dem Grad ihres Verblassens; zwar ist man sich in beiden Fällen der Metaphorizität nicht bewußt, doch – wie wir sahen – aus unterschiedlichen Gründen. Für Röhser wäre die »lebendigste« Metapher diejenige, bei der niemand merkt, daß sie eine Metapher ist, worin sie sich mit der »verblaßtesten« träfe; nur in der Zwischenphase des Verblassens würde Metaphorik überhaupt erkennbar sein, also im Prozeß ihres Verfalls. Eine »lebendige« als nicht abgenutzte und gerade

240 KÖLLER, Semiotik, S. 232.

241 ALFRED STUIBER, Art. »Bildersprache« (RAC 2, Sp. 341-346) Sp. 343. Wie die meisten Autoren berücksichtigt auch STUIBER nur die Entstehung von Metaphern aus religiös-mythischen Vorstellungen, nicht jedoch den umgekehrten Vorgang; ebd.: "zB. sind ursprünglich die Dämonen eine heulende Hundemeute; erst später werden die Dämonen mit Hunden nur noch verglichen. Diese unechten Metaphern bilden einen kultur- u. religionsgeschichtlich bedingten Schatz von Bildvorstellungen, die nicht der freien Erfindung entspringen wie die literarischen Formen der Bildersprache. Allerdings gehen die unechten Metaphern häufig in echte über u. stellen einen großen Teil der weitverbreiteten Sprachbilder."

242 RÖHSER, Metaphorik, S. 26.

243 RÖHSER, Metaphorik, S. 24.

deshalb als bildhaft empfundene Metapher ist in seinem Konzept nicht vorgesehen.[244] Doch auch, wenn man dies außer Acht läßt, erscheint mir der Begriff »Wirklichkeitswert« wenig hilfreich; das zeigt sich an Röhsers zweiter Begriffsschöpfung: "Für diejenigen Metaphern mit maximalem Realitätsgehalt (= Wirklichkeitswert) werde ich in dieser Arbeit die Bezeichnung »Weltanschauungsmetaphern« verwenden (und gleichzeitig zur Diskussion stellen)."[245] Der Ausdruck meint also Glaubensvorstellungen, die (noch) nicht als metaphorisch empfunden werden.[246]

Röhser fragt nun bei jedem Bildfeld nach dem »Wirklichkeitswert«, um zu bestimmen, wo es sich um »Weltanschauungsmetaphern« handele und wo nicht. Mit Begriffen aus der Religionswissenschaft[247] legt er fest, welcher Ausdruck in einem geschlossenen religiösen Weltbild seinen Sitz habe. Dabei ist sein Vorwissen von der Religionsgeschichte, der er die Belege zuordnet, ausschlaggebend;[248] ein philologisches Kriterium gibt er dem Leser nicht an die Hand. Ein weiteres Problem ist mit dieser Orientierung an der Religionswissenschaft verbunden, wo es offenbar als ausgemacht gilt, das Mythisch-Unmittelbare sei immer auch das Ursprüngliche, aus dem Metaphorik erst als Spät- und Verfallsform entstehe. Zwar räumt auch Röhser ein, es finde keine "allumfassende Entwicklung in nur einer Richtung statt", aber nur, weil es Formen des »Ganzheitsdenkens« auch sonst in der Antike und teilweise bis heute

244 RÖHSER, Metaphorik, S. 25, begründet dies damit, daß es hier nicht um originelle Metaphern gehe; aber wie wären alte Metaphern in sein Konzept zu bringen, die sich ihre Frische bewahrt haben? Bedenklich ist auch RÖHSERs Annahme, allein schon die Häufigkeit ihres Vorkommens sei ein Kriterium dafür, daß eine Metapher von ihrem "Realitätshintergrund" gelöst sei (also nur geringen Wirklichkeitswert besitze); ebd.: "Usuell gewordene Metaphern erkennt man primär an der Häufigkeit ihres Vorkommens; dieses Kriterium ist allgemein anerkannt"; vgl. S. 24.

245 RÖHSER, Metaphorik, S. 24

246 RÖHSER, Metaphorik, S. 25: "Warum wir gleichwohl für diese »widerspenstige« Erscheinung am Begriff der Metapher festhalten, liegt darin begründet, daß auch hier die sichtbare Vorfindlichkeit übersteigende Wirklichkeit mit empirisch erfahrbarer Wirklichkeit (z. B. aufschreiben, eine Last tragen) zu einer Einheit verbunden wird. In der darin erreichten Beschreibung einer besonderen Dimension von Wirklichkeit erblicke ich die eigentliche Leistung von Metaphern (insbesondere religiösen.)."

247 Z. B. "dynamistisches Wirklichkeitsverständnis" (S. 29); "seiner ursprünglichen religiös-metaphorischen Kraft beraubt" (S. 34); "Ganzheitsdenken" (S. 35); "[...] lebendiger dynamistischer Grunderfahrung" (S. 36); "mythische Unmittelbarkeit" (S. 37); "des holistisch-dynamistischen Weltbildes" (S. 154).

248 Dabei geht er dogmatischer vor als PAUL RICŒUR; während jener für seine These, Befleckung sei immer schon ein »symbolischer Flecken« gewesen, das bemerkenswerte Argument anführt, alle uns bekannten Reinigungsriten seien symbolischer Art (RICŒUR, Symbolik, S. 44), tut RÖHSER solche Begründungen als kritikwürdig ab, "weil sie dem Realitätsgehalt dessen, was ich mit dem Begriff »Weltanschauungsmetapher« bezeichnet habe, nicht gerecht werden" (S. 48).

gebe.[249] Der umgekehrte Fall, daß Mythen[250] und religiöse Vorstellungen aus Metaphern entstehen, indem man sich ihrer Metaphorizität nicht mehr bewußt ist, kommt hier überhaupt nicht in den Blick. Wir müssen aber immer damit rechnen, weshalb sich unsere Arbeit an manchen Stellen mit Forschungen der religösen Volkskunde (Kretzenbacher, Moser u.a.) berührt. Ein drittes Problem ergibt sich aus der Anwendung des Begriffs »Weltanschauung« auf das Phänomen der Personifikation. Nach seinem Ansatz konsequent bezeichnet Röhser als »weltanschauliche Personifikationen« "diejenigen Prosopopoiien, bei denen die Figur gar nicht als solche empfunden wird, sondern gleichbedeutend ist mit der Vorstellung eines wirklichen, selbständig existierenden Individuums [...]; dazu zählen mit Sicherheit Gott und die (olympischen) Götter, die Engel und Satan, die guten und die bösen Geister (Dämonen), die als — wenn auch in der Regel unsichtbare, mitunter in Tier- und Menschengestalt auftretende »Lebewesen« die Welt bevölkern."[251] Zählt man alle Glaubensvorstellungen mit zur Metaphorik, dann wird letztlich auch »Gott« zu einer — wenn auch »weltanschaulichen« — Metapher! Eine Abgrenzungsmöglichkeit von metaphorischen und nichtmetaphorischen Glaubensaussagen erhält man durch diese Begriffserweiterungen also nicht.[252]

9. Reflexionen über Metaphorizität in den Quellen

Es gibt jedoch durchaus Kriterien für Metaphorizität. Dazu gehören Vergleichspartikel, Verben des Bedeutens und Milderungsformeln für als etwas zu kühn empfundene Bilder (*ut ita dicam*, »bildlich gesprochen«, »wenn das Bild erlaubt ist« usw.). Weit mehr als solche gelegentlich wohl auch unbewußt verwendeten Signale[253] zeugen vom Bewußtsein der

249 RÖHSER, Metaphorik, S. 35.

250 Das sah man auch schon einmal anders; HERMANN USENER, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes (DERS., Vorträge und Aufsätze, Leipzig - Berlin 1907, S. 217-231) S. 228: "Man vergißt so leicht, daß der menschliche Geist für die Gottheit nicht Begriffe, sondern nur Bilder zur Verfügung hat, und daß das Bild dadurch, daß es als Wahrheit gesetzt und geglaubt wird, eben zu dem wird, was wir Mythus nennen."

251 RÖHSER, Metaphorik, S. 137.

252 Skeptisch hinsichtlich klarer Kriterien auch OHLY, Art. »Haus«, Sp. 913f.: "Die Sprache der Götter, Dichter u. Philosophen der Antike, die Sprache Gottes, der Propheten, Evangelisten und Apostel in der Bibel, die Sprache der Theologen in der Kirche u. die der ihr verbundenen Dichter zeigt Mythisches und Metaphorisches wie verschwistert. Angesichts eines Gefüges unabsehbarer Verschränkungen in Raum u. Zeit von Kult u. Kunst, Philosophie u. Dichtung samt all ihren Gattungen, von Zeitgeist u. Privatgeist gibt es keine allgemeinen Regeln."

253 Sie sind nur selten Gegenstand der Reflexion; z.B. Gregor, Mor. XXV, 10,25, CCL 143B, S. 1250: *In scriptura sacra »quasi« aliquando pro similitudine, aliquando pro ueritate poni consueuit.* Literatur zu den die Vergleichung moderierenden Formeln nennt MICHEL, Alieniloquium, S. 197 (§ 221), deutsche Beispiele ebd. S. 182 (§ 204).

Metaphorizität ausdrückliche Reflexionen darüber in den Quellen. Sie sind allerdings nicht häufig[254] und entspringen in der Regel keinem theoretischen Interesse an metaphorologischen Fragestellungen; bei ihnen geht es fast durchweg um theologische Gefahren, die mit falschem Verstehen verbunden sein könnten: Im Sprechen von Gott wird die Metaphorizität der Sprache zum Problem.

Die Bibel, besonders das Alte Testament, bedient sich vieler Anthropomorphismen.[255] Eine menschliche Vorstellung von Gott im Hinblick auf seine Gestalt (z.B. »Gottes Angesicht«), sein Verhalten und Handeln (»Gott sprach«) und seine Empfindungen (»es reute Gott«) liegt nahe und ist verbreitet. Erstaunlicher sind eher die Hinweise der Kirchenväter, daß diese Stellen keineswegs wörtlich zu verstehen seien. Verständlich wäre dies noch bei zoomorphen Gottesbildern, bei denen die Grenze zur Verehrung von Tiergottheiten leicht überschritten werden könnte; ähnliches könnte auch für Gestirnsgötter gelten. Doch woher kommt gerade diese Aversion gegen ein menschliches Gottesbild in der Patristik? Der Hinweis auf das alttestamentliche Bilderverbot reicht hier ebensowenig aus wie der auf mögliche Kollisionen mit dogmatischen Aussagen über Gott (Allwissenheit, Allmacht usw.). Unmittelbarer Anstoß wird wohl die Abgrenzung von der häretischen Gruppe der Audianer, die im 4. Jahrhundert einen Anthropomorphismus gelehrt haben soll, gewesen sein.[256] Wenn diese gnostische Sekte[257] auch wohl nie eine ernsthafte Bedrohung für die Kirche dargestellt hat, so fehlt eine Polemik gegen die »Anthropomorphiten« doch in kaum einem Ketzer-

254 OHLY, Art. »Haus«, Sp. 915, spürte sie in der Gebäudemetaphorik nur bei Hilarius und Augustinus auf.

255 Zum Anthropomorphismus die Artikel von KARL BETH (HDA 1, Sp. 472-479); GERARDUS VAN DER LEEUW (RAC 1, Sp. 446-450); GUSTAV MENSCHING (RGG ^{3}1, SP. 424); G. SIEWERTH - J. SCHILDENBERGER - J. B. METZ (LThK ^{2}1, Sp. 376-387); G. LANCZKOWSKI - H. W. SCHÜTTE - R. FABIAN (HWbPh 1, Sp. 376-378); sowie MICHEL, Alieniloquium, S. 506-508 (§ 541); im Zusammenhang mit dem »Auge Gottes« SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 1076-1110.

256 Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte IV,10, dt. SEIDER, BKV I/51, S. 217: Audianus meinte, »das göttliche Wesen habe eine menschliche Gestalt, und vermutete, es sei von körperlichen Organen umschlossen, da er den Sinn der Heiligen Schrift nicht erfaßte. Sie legt nämlich oft der göttlichen Tätigkeit die Namen menschlicher Organe bei, weil hierdurch die Leute, welche das Geistigere nicht fassen können, leichter zur Erkenntnis der göttlichen Vorsehung gelangen«. Die Vorstellung scheint sich aus der Lehre der Gottebenbildlichkeit auch des menschlichen Leibes entwickelt zu haben; vgl. Origenes, In Ep. ad Rom. I,19, PG 14,872B: *Anthropomorphitae, id est qui corpoream hominis imaginem, Dei esse imaginem dicunt.* Dazu HENRI-CHARLES PUECH, Art. »Audianer« (RAC 1, Sp. 910-915).

257 Ähnliches gilt auch für die jüdische *Schi'ur-Koma*-Mystik mit ihrem ausgeprägten Anthropomorphismus; dazu SCHOLEM, Gestalt, S. 7-47; sowie DERS., Mystik, S. 68-72.

katalog.[258] Der einzelne Christ wurde demnach zum Ketzer, wenn er die entsprechenden Stellen der Bibel wörtlich auffaßte und sich Gott (allzu-)menschlich vorstellte. Die Sorge um das Seelenheil treibt die Exegeten deshalb dazu, den Leser auf die Metaphorizität unseres Sprechens von Gott aufmerksam zu machen. Man muß also mit beidem rechnen: einem bewußt-distanzierten Verhältnis zu religiösen Metaphern, wie auch einem Wörtlichverstehen von Gottesbildern, wozu zumal die Volksreligion wohl immer neigt. Vielleicht hat aber auch dort die Befürchtung, in eine Ketzerei und damit in eine schlimme Sünde zu fallen, das Gespür für die Bildlichkeit der religiösen Sprache hier und da geschärft.

10. Herkunft und »Wahrheit« der Bildspender

Grundsätzlich können Bildspender allen Bereichen der Natur und des Menschenlebens entnommen werden; wichtig ist allein, daß ein »tertium comparationis« sich finden läßt – sei es in der Allegorese zu einem Bibelwort, sei es in nichtexegetischer Metaphorik im Hinblick auf eine intendierte Aussage, zu der ein Bild gewählt wird, das durchaus ebenfalls der Bibel entstammen kann. Bezieht jede Metaphorik ihre Argumentationskraft auch daher, daß sie an Vertrautes anknüpft, um weniger Vertrautes damit zu stützen, so besagt dies keinesfalls, die Bildspender wären notwendig auch im Alltagsleben verankert.[259] Vertraut kann einem sein, was er »nur« gehört oder gelesen hat. Gerade bei mittelalterlichen Autoren mit ihrer Orientierung an literarischen Autoritäten ist es oft unangemessen, danach zu fragen, ob eine Metapher auf persönlichen Augenschein zurückgehe;[260] denn selbst dort, wo ein Autor eigene Erfahrung in seine Metaphorik einbringen konnte, folgt er in der Regel

258 Isidor, Etym. VIII,5,32, ed. LINDSAY: *Anthropomorphitae dicti pro eo, quod simplicitate rustica Deum habere humana membra, quae in divinis libris scripta sunt, arbitrantur*; Epiphanius von Salamis, Anakephalaiosis III,1, PG 42,870BC; Augustinus, De haer. 50, CCL 46, S. 321f.; Gennadius, Liber ecclesiasticorum dogmatum 4, ed. TURNER, S. 90: *nihil corporaliter effigiatum, ut Anthropomorfus* (PL 58,982B); Hraban, De univ. IV,10, PL 111,97B.

259 Das relativiert die Aussage von MICHEL, *bilde*, S. 523, A. 1: "Metaphern und Gleichnisse sind der Ort, wo Autoren geistlicher Texte sich auf Alltagserlebnisse abstützen, um Aussagen über transzendentale Dinge und Geschehnisse zu machen. Will man sie verstehen, so muß man Bescheid wissen um die Verankerung des Bildspenders in seinem ursprünglichen (unbildlichen) Verwendungszusammenhang, man muß die sachkundlichen Implikationen kennen. [...] Man achte auch darauf, wie Neutestamentler die Gleichnisse Jesu von der Archäologie des Brauchtümlichen her aufrollen. So müßten z. Bsp. bei Bildern aus dem Bergbau, der Metallurgie (»läutern«), der Jagd, der Jurisprudenz usw. die fachsprachlichen Begriffsinhalte abgeklärt werden."

260 Diese in älteren Untersuchungen beliebte Fragestellung wird z.B. von SOHNS, Vergleich, selbst auf die traditionellsten Metaphern gerichtet.

bis in einzelne Formulierungen hinein ebenso seinen Vorlagen, wie er es in solchen Fällen tut, wo ein Selbsterleben aus heutiger Sicht ausgeschlossen werden kann. Der Befund, daß Reales und Fabulöses oft unvermittelt und nur schwer unterscheidbar nebeneinander stehen, nimmt einer Aufgliederung in »Erlebtes« und »Nichterlebtes« ihre Berechtigung. Freilich wird unsere historische und philologische Neugier die Frage, was der Wirklichkeit entspricht und was nicht, nie aus dem Auge verlieren; zentral ist aber nicht die Frage, ob etwas »stimmt«, sondern ob man meinte, daß es stimme. Da man von beidem überzeugt war, leistet das objektiv falsche Wissen von der Auflösbarkeit des Diamanten durch Bocksblut[261] genau denselben Dienst für die Metaphorik wie etwa das objektiv richtige Wissen von der heilenden Wirkung der Hundezunge, bei dem der Erfahrungsgehalt auch nicht viel größer gewesen sein dürfte. Die meisten Theologen sind aber ohnehin nicht sehr an der »Naturwahrheit« ihrer Bilder interessiert;[262] diese dienen ihnen nur als Mittel der religiösen Verkündigung. Und ihre Leser oder Hörer hatten kaum die Möglichkeit (und wohl auch nicht die Motivation), die durch bedeutende Autoritäten verbürgten Aussagen zu überprüfen.[263] Um ausfindig zu machen, was man von einer Sache wußte und als gewußt voraussetzen konnte, ist ein Blick in den Plinius oder Isidor oder in eine mittelalterliche Enzyklopädie deshalb ergiebiger als die Kenntnis neuerer Forschungen zum selben Thema.

Allerdings müssen wir vor allem bei der Allegorese von Bibeltexten mit dem ausdrücklichen Bestreiten der Naturwahrheit einer Aussage rechnen. So ist es für Origenes ein schlagender Beweis gegen die Geltung der mosaischen Speisegesetze, daß sie im wörtlichen Sinne unvernünftig oder unmöglich einzuhalten seien. Unvernünftig nennt er beispielsweise das Verbot, Geier zu essen (Lv. 11,14), da sich selbst in Hungerszeiten sowieso niemand dazu überwinde. Unmögliches enthalte das Gesetz hingegen, wo es den Bockhirsch (»Tragelaph«), den es schlichtweg nicht geben könne, unter die reinen Tiere zählt (Dt. 14,5). Und vom Greifen, den der Gesetzgeber zu essen verbiete (Lv. 11,13; Dt. 14,12), habe man nie gehört, daß er jemals einem Menschen in die Hände gefallen

261 OHLY, Diamant und Bocksblut.

262 Diskutiert wurde dies am Beispiel der Naturallegorese des »Physiologus«: HENKEL, Studien, S. 139-146 (Der Physiologus — das Zoologiebuch des Mittelalters?); GRUBMÜLLER, Wahrheitsanspruch; MEIER, Argumentationsformen, bes. S. 14, A. 30.

263 Auch nicht in solchen Fällen, bei denen wir von »Fabelwesen« zu sprechen gewöhnt sind, bei Tieren also, die in der Natur nicht vorkommen; bei Mischwesen verschiedener Tierarten; bei Tieren, die es zwar gibt, jedoch nicht mit den bekannten Eigenschaften; bei Mischwesen aus Mensch und Tier; sowie bei monströsen Menschenrassen. CHRISTOPH GERHARDT, Gab es im Mittelalter Fabelwesen? (Wirkendes Wort 38, 1988, S. 156-171) lehnt deshalb den auf Fiktionalität zielenden Begriff »Fabelwesen« für das Mittelalter grundsätzlich ab.

sei.[264] Auch für Gregor fordern im Literalsinn nicht akzeptable Bibelstellen[265] den Exegeten auf, die Aussage nicht wörtlich zu nehmen. So beim Streitroß von Hiob 39,25, welches »Vah« sagt, wenn es das Kampfhorn erklingen hört: *Quibus profecto uerbis et illud ostenditur, quod hoc loco a Domino de equo irrationabili nil dicatur. Neque enim uah dicere brutum animal potest, sed dum asseritur dicere quod omnino dicere non ualet, innuitur quem designet.*[266] Die Tatsache, daß ein Tier nicht reden kann, bringt Gregor dazu, von seiner programmatischen Absicht abzugehen, den Wortsinn der Schrift den geistigen Sinnen als ein festes Fundament zugrundezulegen.[267] Auch nichtbiblische Allegorese kennt solches Distanzieren vom Auslegungsgegenstand; so gibt Alexander Neckham zwar eine ausführliche Deutung des Wissens vom gejagten Biber, der sich seine »Hoden« abbeißen soll, wenn er den Jägern nicht mehr entkommen kann, weist aber gleichzeitig darauf hin, daß es sich hierbei um eine »lächerliche Volksmeinung« handele, die abzulehnen sei.[268]

11. Religiöse Metaphorik und die Fachsprachen

Dem Philologen stellt sich noch ein weiteres Problem. Wenn die Bildspender den verschiedensten Bereichen menschlichen Wissens und Arbeitens entstammen, dann hat man es jeweils mit einem Wortschatz zu tun, der dem jeweiligen Bereich eigen ist und dem dort üblichen Gebrauch entspricht. Was ein Ausdruck etwa im Finanzwesen, in der Metallveredlung, bei Juristen, Jägern, Landwirten oder Ärzten bedeutet, muß wissen, wer seinen metaphorischen Sinn verstehen will.[269] Damit berührt sich eine historische Metaphorologie notwendig mit der Erforschung der Fachsprachen; sie ergänzt diese um Belege aus Texten, welche in der Regel nicht in ihren Blick geraten. Allerdings läßt sich nicht einfach von der Prämisse ausgehen, die Metaphorik böte ein getreues Spiegelbild des entsprechenden Fachsprachengebrauchs. Kaum ein Autor gehörte der Berufsgruppe an, aus deren Fachsprache er seine

264 Origenes, De principiis IV,3,2, edd. GÖRGEMANNS - KARPP, S. 734-736; dort: *Si vero etiam de inpossibilibus legibus requirendum est, invenimus tragelafum dici animal, quod subsistere omnino non potest, quod inter munda animalia edi iubet Moyses, et grifum, quem nullus umquam meminit vel audivit humanis manibus potuisse succumbere, manducari prohibet legislator.*

265 Zur Allegorese anstößiger Stellen MICHEL, Alieniloquium, S. 500ff.

266 Gregor, Mor. XXXI,33,69, CCL 143B, S. 1598; das Streitroß bezeichnet hier den Prediger.

267 Vgl. Gregor, Mor., Ad Leandrum, CCL 143, S. 4: *Nam primum quidem fundamenta historiae ponimus; deinde per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigimus; ad extremum quoque per moralitatis gratiam, quasi superducto aedificum colore uestimus.*

268 Dazu SCHUMACHER, Biber.

269 Hierauf hat HANS BAYER mit Recht mehrfach (z.B. DERS., Ethik) verwiesen; ich kann jedoch seiner Argumentation nicht immer folgen.

metaphorischen Formulierungen bezog; und selbst wenn er sich in ihr gut auskannte, mußte er berücksichtigen, daß dies bei seinen Lesern nicht immer der Fall war. Spricht ein Theologe, der kein Arzt ist, zu nichtmedizinischen Hörern in Krankheitsmetaphern über die Sünde, wird man eine eher laienhafte Ausdrucksweise erwarten, die trotz aller Fachausdrücke und aller Detailkenntnis allgemein verständlich bleibt. Weniger die Art, wie Ärzte untereinander über Krankheiten reden, ist für die theologische Metaphorik bildspendend, als diejenige, in welcher Ärzte zu Patienten darüber sprechen oder Patienten miteinander »fachsimpeln«. Differenzen den eigentlichen Fachsprachen gegenüber ergeben sich zweitens durch die Quellen, aus denen die meisten der hier zur Rede stehenden Autoren ihr Wissen beziehen. Sie sind literarischer Art, oft sehr alt, und selbst bei zeitgenössischen Werken, etwa Enzyklopädien, handelt es sich oft um Texte, die aus älteren Werken kompiliert wurden – von Schriftstellern zudem, die in den meisten Bereichen, die sie behandelten, ebenfalls nicht als Fachleute schrieben. So ist durch dieses hohe Maß an Vermitteltheit ein »metaphorical lag« (Dietmar Peil)[270] auch hier stets zu erwarten: Ein metaphorisch gebrauchter Fachausdruck besagt noch lange nicht, daß er zu diesem Zeitpunkt auch fachsprachlich noch aktuell war. Eine dritte Abgrenzung ergibt sich schon aus den unterschiedlichen Intentionen eines Predigers gegenüber denen eines Arztes oder eines Juristen. Er nimmt sich aus den Fachsprachen, was er für seine Zwecke verwenden kann, anderes dagegen läßt er fort. Deshalb verbietet es sich, aus der Beobachtung, daß in der Sündenmetaphorik wenig von Piraten, doch viel vom Schiffsbauch und dem sich dort ansammelnden Wasser (*sentina*)[271] gesprochen wird, zu schließen, dies sei auch in der Sprache der Seeleute der Fall. Unterschiedliche Absichten bringen auch unterschiedliche Gewichtungen im Wortschatz hervor. Zu berücksichtigen ist ferner ein gewisses sprachliches Eigenleben der religiösen Metaphorik. Die Sprache der Theologen ist selbst eine Fachsprache und reicht – ähnlich wie die Rechtssprache[272] – weit ins allgemeine Sprachbewußtsein hinein; da sie zudem ausgesprochen langlebig ist, kann es vorkommen, daß Metaphern in ihrer theologischen Verwendung den Menschen viel vertrauter sind, als es die Bildspender in den Fachsprachen jemals waren.

Mit der Erforschung des theologischen Wortschatzes steht es jedoch nicht zum besten. Zwar liegen – etwa mit Maurers Buch zum »Leid«

270 PEIL, Untersuchungen, S. 189, A. 85, versucht damit den Rückstand des metaphorischen Sprachgebrauchs gegenüber dem naturwissenschaftlichen Fortschritt analog zum soziologischen Begriff »cultural lag« zu benennen. Die Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Metaphorik behandelt auch BLUMENBERG, Genesis, bes. S. 649ff.; OHLY, Deus Geometra, S. 14f.

271 Dazu demnächst SCHUMACHER, Wasser im Schiff.

272 SCHMIDT-WIEGAND, Fremdeinflüsse, S. 226f.: vgl. GRUBMÜLLER, *Advocatus*, S. 158.

und mit Ohlys Arbeiten zur »Süße«[273] – eine Reihe von Einzelstudien vor:[274] von einer lexikographischen Erfassung sind wir jedoch noch weit entfernt. Zum Lateinischen ist das Wörterbuch »Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jahrhundert« (1941) von Georg Manz zu nennen. Hinzu kommen die (Wort-) Register verschiedener Studien und Editionen.[275] Den christlichen Wortschatz der deutschen Sprache allgemein nahm sich Friso Melzer zum Gegenstand zweier Wörterbücher (1951, 1965), die mit ihrer weitgesteckten Thematik im philologischen Detail nur wenig ergeben.[276] Besser dokumentiert ist August Langens auf den Wortschatz des deutschen Pietismus (1954, ²1968) konzentrierte Darstellung; zu dem »negativen« Aspekt der Sündentheologie gibt auch sie jedoch (ihrem Gegenstand entsprechend?) kaum etwas her. Im Detail ergiebig sind einige der Überblicksartikel der »Deutschen Wortgeschichte« (³1974-1978). Die Qualität der allgemeinen Wörterbücher, auch der lateinischen (Thesaurus Linguae Latinae; Mittellateinisches Wörterbuch), ist recht unterschiedlich. So steht einer Reihe von hervorragenden Artikeln im »Deutschen Wörterbuch« oft eine völlige Ignorierung theologischer Ausdrücke gegenüber. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Die analog zum Begriff »Todsünde« aus pastoralen Gründen geprägte Metapher »Wundsünde«,[277] die über den Katholischen Katechismus, dessen Sprüche von Millionen Kindern auswendig gelernt werden mußten, in der Sprache der Katechese zumindest dieses Jahrhunderts eine wichtige Stelle eingenommen hat, wird – soweit ich das sehe – von keinem Wörterbuch der deutschen Sprache gebucht. Anderes ließe sich ebenso anführen. Diesen Mißstand etwas zu mildern, versucht meine Arbeit, die sich auch als ein Beitrag zur historischen Wortforschung versteht. Das Register (Kap. XIII,6) soll das vorgeführte Material erschließen.

273 MAURER, Leid; OHLY, Geistige Süße bei Otfried (DERS., Schriften, S. 93-127); DERS., Süße Nägel.

274 Zu unserer Thematik z.B. AHLZWEIG, Untersuchungen, zu »Erlösen«; GAUPP, Geschichte, zu »rein«; TSCHIRCH, Spiegelungen, S. 247-260, zu *heilære*; auch OHLY, Beiträge zum Rolandslied, S. 109ff. (*sich versûmen*); ebd. S. 120ff. (*ze gerichte stân*, *ze buoze stân*).

275 Hier ist vor allem an die Register im »Corpus Christianorum« oder bei MIGNE zu denken. Hilfreich sind auch der Registerband zur »Deutschen Wortgeschichte« und der Indexband VON MOOS, Consolatio. – Elektronische Hilfsmittel wie die CD-ROM-Edition der Kirchenväter habe ich für dieses Buch noch nicht benutzt.

276 MOSER, Sprache und Religion, bietet einen Überblick; die dort (S. 3) angekündigte "ausführlichere Untersuchung" ist wohl nicht erschienen. Recht populär nun KLAUS SCHULTE, Von frommen Wörtern und frühen Göttern, Stuttgart 1993.

277 Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Paderborn o.J., S. 165.

12. Probleme der Gliederung des Gesamtvorhabens

Die Schwierigkeit, das weite Feld der Sündenmetaphorik zu gliedern, teilt diese Studie mit anderen Metaphernuntersuchungen. Auch für Alexander Demandt stellte sich die Frage, "ob sich das Material nach Bildfeldern fügt. Die Gliederung ist die Antwort darauf."[278] In seinem Ordnungsschema findet man jedoch weniger »Bildfelder« im Sinne Weinrichs, eher einzelne Bildspender, die nach recht großen Herkunftsbereichen (Technik, Theater usw.) zusammengefaßt sind. Darin ähnelt seine Gliederung stark dem traditionellen »lebensweltlichen« Schema, wie es jüngst noch einmal von Victoria Arnold-Döben vorgeführt wurde, welche die »Bildersprache der Gnosis«, in »Bilder des individuellen Erfahrungsbereichs«, »des familiären und häuslichen«, »des ländlichen und beruflichen« sowie »des gesellschaftlichen Erfahrungsbereichs« auffächert. Vergleicht man dies etwa mit Eugenie Nußbaums Einteilung in »Natur« und »Der Mensch«, wobei sie die »Natur« gewissermaßen von »oben« herab in »Himmel und Gestirne«, »Feuer, Wasser usw.«, »Tiere«, »Pflanzen« und »Gestein« untergliedert, so zeigt sich bereits, daß über die »Ordnung« der Welt keineswegs Einvernehmen herrscht. Solche Ordnungen sind weniger durch eine außersprachliche Wirklichkeit vorgegeben, sie entsprechen vielmehr weitgehend den Einteilungen des Wortschatzes, wie man sie nach »Sachgruppen« oder »Wortfeldern« vornimmt. Ob man dabei den Glauben zum Bereich des Individuellen zählt oder zum Gesellschaftlichen, oder ob man ihm eine eigene Sachgruppe »Religion. Das Übersinnliche«[279] zubilligt; ob man mit der Natur beginnt oder mit dem Menschen – immer äußert sich im Ordnungswillen ein kleines Weltbild, das manchmal mehr über der Wissenschaftler aussagt als über die Metaphern, die er behandelt. Für eine bedeutungsorientierte Studie wie die vorliegende kommt dieses Gliederungsmuster nicht in Frage. Gleiches gilt für eine statistische Gliederung nach der zahlenmäßigen Häufigkeit der Belege (Knierim); oder für eine Ordnung nach Bildformen wie bei Straub: »Bildwörter, Bildhafte Redewendungen, Vergleiche, Metaphern, Bildsprüche, Gleichnisse«. Beide Verfahren wären, wie auch der fortlaufende Kommentar, nur an einzelnen Werken und Werkgruppen praktizierbar. Über die Gesamtstatistik von Metaphern in der Literatur können wir keine präzisen Aussagen machen. Und die Bildspender taugen für fast alle Bildformen (auf Ausnahmen wäre zu achten!). So ließe sich Übersichtlichkeit auf größerer Materialbasis nur durch ergänzende Behandlung der Bilder nach Herkunftsbereichen erlangen.

Mangelnde Übersichtlichkeit ist auch ein Manko der sehr nützlichen Arbeit von Grete Lüers zu Mechthild von Magdeburg (1926). Da sie das

278 DEMANDT, Metaphern, S. 2.
279 FRANZ DORNSEIFF, Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen, Berlin [5]1959, S. 507ff.

von ihr gewählte alphabetische Vorgehen nicht konsequent einhält und ähnliche Bilder zusammenstellt, weiß man nie genau, wo man suchen soll.[280] Daß ein konsequent alphabetisches Ordnen ein gutes Nachschlagewerk zuwegebringt, hat Reinildis Hartmann mit ihrem Otfried-Wörterbuch bewiesen (1975). Eine rein historische Gliederung nach dem Alter der jeweiligen Metaphern ist beim derzeitigen Forschungsstand nicht möglich. Es bliebe nur der Ausweg, sich an einem religionshistorisch-psychologischen Schema zu orientieren, wie es Ricœur getan hat.

Da Weinrichs Bildfeldkonzept die bildspendende wie die bildempfangende Ebene gleichermaßen zu berücksichtigen fordert, wäre eine Ordnung nach Bildfeldern gewiß die beste. Das zeigt das Beispiel der Arbeit von Peil. Dessen Untersuchung ist aber vor allem deshalb so übersichtlich, weil er sich auf wenige Bildfelder beschränkt. Sollen viele Bildfelder behandelt werden, dann muß man ein bildfeldübergreifendes Ordnungsschema suchen. Im Anschluß an Jochen Schlobach schlägt Franziska Wessel den Ausdruck »Bildfeldsysteme« für Gruppen solcher Bildfelder vor, die inhaltlich gleiche Funktionen erkennen lassen. Ihre Kapitelüberschriften »Minne als gewalttätige«, »als betörende«, »als dynamische Macht« usw. folgen diesem aus ihren theoretischen Überlegungen gewonnenen Gliederungsprinzip. Es unterscheidet sich damit von den auf Gemeinsames der Bildspender abhebenden »Metaphorischen Grundvorstellungen« bei Spitz. Es ist aber auch nicht identisch mit jenem Gliederungsvorschlag, den Günter Röhser als Ergebnis (nicht als eigene Gliederung!) seiner Untersuchung über die Sündenmetaphorik unterbreitet:

"a) Sünde ist ein irgendwie umrissener konkreter **Gegenstand** oder **Stoff** (Last, Schmutz), der vom Menschen abgetrennt oder/und vernichtet werden kann (wegnehmen, (auf)lösen);
b) Sünde ist zugleich ein gefährliches **Potential** (Feuer, bedecken, auch: Last) oder ein gleichsam **organisch** belebtes Etwas (Pflanze), das dem Menschen Unheil bringt und das deshalb »gelöscht«, »bedeckt« oder auch »weggetragen« bzw. »entwurzelt« werden muß;
c) Sünde ist ein objektiver **Tatbestand** oder **Sachverhalt**, der nicht ohne himmlisch-göttliche Reaktion bleiben kann (aufschreiben, anrechnen);
d) Sünde ist ein krankhafter **Zustand** und bedarf der Heilung;
e) Sünde ist eine schuldhafte **Tat** und bedarf der Vergebung (keine Metapher [...]);
f) Sünde ist tathafter **Vorgang** und daraus resultierender **Zustand** in einem (Befleckung);
g) Sünde ist Bezugsgröße zielgerichter **Bewegungen** des Menschen (z.B. Umkehr, Flucht vor Sünde **in einem umfassenden Sinne**)."[281]

280 Weitere Kritikpunkte sind gesammelt bei MICHEL, *bilde*, S. 523, A. 1.
281 RÖHSER, Metaphorik, S. 101.

Diese "semantischen Kategorien" benennen zwar wichtige Merkmale von »Sünde«, doch orientieren sie sich gerade darin vornehmlich am Bildspender. Nähme man sie als Gliederungsschema, so müßten die Bildspender (nicht Bildfelder) jeweils einer (oder mehrerer) der Kategorien zugeordnet werden. Das wäre ein ergebnisantizipierendes Verfahren mit der Gefahr, alle weiteren Aspekte außer Acht zu lassen. Dabei ergäbe sich noch ein weiteres Problem. Man wird gewiß mit Röhser übereinstimmen, daß »Krankheit« einen »Zustand« meint, doch zeigen die Belege oft ein anderes Bild. Bei manchen Krankheitsbelegen geht es primär um einen »Stoff«: schlechte und überflüssige Säfte, Gift im Körper, »böses Blut«. Diesen Krankheitsstoff muß man entfernen, wenn jemand gesund werden soll, wie Schmutz beseitigt werden muß, wenn Sauberkeit angestrebt ist. Neben diesem wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund der »Säftelehre« wäre zudem der Krankheitsverlauf als ein »Vorgang« zu berücksichtigen. Behandelte man nun die Krankheit der Sünde jeweils unter den Merkmalen »Stoff« (wohl auch »Potential«), »Verlauf« und »Zustand«, dann müßte man auch in anderen Fällen ähnliche Aufsplitterungen der Bildfelder (hier »Sündenkrankheit«) vornehmen, so daß sich keine übersichtliche Gliederung ergäbe. Ich folge deshalb weitgehend Wessels praktikabler Zusammenfassung von »Bildfeldsystemen«, spreche jedoch lieber von **argumentativen Hauptfunktionen** der Sündenmetaphorik, nach denen ich Bildfelder ordne, ohne damit einen objektiven oder statischen Charakter dieser Einteilung zu behaupten. Für die projektierte Gesamtdarstellung der Sündenmetaphorik ergibt sich danach folgende Übersicht:

Bei einer überwältigenden Anzahl von Metaphern geht es vor allem darum, die Sünde schlecht zu machen. Das ist nicht selbstverständlich, da das Sündigen ja durchaus angenehm sein kann. Um an der negativen Bewertung keinen Zweifel aufkommen zu lassen, greifen vor allem Prediger zu Bildern von nahezu allem, was in einer Kultur als schlecht und abstoßend gilt: Dunkelheit, Schwärze, Schmutz, Gestank, Fäulnis usw. Auch Sündern stehen für die Bekenntnissprache diese Metaphern der **Negativität** zur Verfügung, mit denen sie sich demütigen und sich ihrer Schlechtigkeit bezichtigen können. Läßt sich mit diesen Metaphern im Grunde alles bezeichnen, was disqualifiziert werden soll, so gibt es eine weitere Gruppe von Bildfeldern, in denen das Negative an der Sünde näher charakterisiert wird. Der Sünder ist nicht, wie er sein soll: er ist wie ein Tier, er vergißt Gott, er ist fern von ihm, richtet zwischen Gott und sich eine Mauer auf, befindet sich auf dem falschen Weg; es sind Metaphern für das **Verfehlen der** (göttlichen) **Bestimmung** des Menschen. Im dritten Komplex empfinden die Menschen selbst ihre Sünde als ein **Erleiden**. Die Sünde nagt, beißt, sticht, schlägt, drückt wie eine Last. Diese Metaphern formulieren ein (häufig mit dem Begriff des Gewissens verbundenes) subjektives Sündenbewußtsein, während es

bei den vorgenannten Bildern vornehmlich um die objektive Schlechtigkeit der Sünde ging. Im vierten Bereich fasse ich Bilder zusammen, die den Menschen in der Sünde als fremdbestimmt erscheinen lassen, also als jemanden, der nicht Herr über seine Körper- und Verstandeskräfte ist: als Kranker, Wahnsinniger, Trunkener, Schlafender, Toter, als Sklave, Untertan oder Reittier, im Rachen, in den Klauen oder am Seil des Bösen. Hier ist eine große Bandbreite für die unterschiedlichen Grade der Verantwortlichkeit des Menschen zu untersuchen, vom völligen Angewiesensein auf die göttliche Gnade bis hin zu der Möglichkeit, solche Metaphern der **Heteronomie** zur Selbstrechtfertigung des Sünders zu verwenden. Zumindest taugen sie für die Versicherung, nicht allein verantwortlich für die Sünde zu sein. Wie ein Mensch in solche Zustände der Unfreiheit gerät, läßt sich oft nicht mit Sündenmetaphern allein erklären. Es bedarf dazu der Bilder für das menschliche Leben in dieser Welt überhaupt, weshalb im fünften Komplex einige Bildfelder im größeren Rahmen zu behandeln wären. Beim Angewiesensein auf den Rat anderer (Rhetorik, Betrug) oder in Situationen von Krieg, Jagd und Schiffahrt geht es immer um die Gefahr, in Heterononie zu geraten und um die Möglichkeiten einer Befreiung daraus. Die letzte Entscheidung über die Heteronomie in der Ewigkeit fällt meistens in der Sprache des Rechts, die das menschliche Leben zum Gegenstand eines Gerichtsverfahrens macht, in dem Sünden rechtserhebliche Tatbestände sind. Diese Gesamtmetaphern des **Lebens zwischen Gut und Böse** beinhalten viele Glaubensvorstellungen (Gott als Richter; Heilige als Fürsprecher usw.), deren Metaphorizität jeweils zu prüfen ist. Schließlich wäre noch zu behandeln, wie weit die Quantifizierbarkeit von Sünden als metaphorisch gelten kann. Zumindest wo »viele« Sünden zu einem »Berg« sich »häufen«, oder wo »schwere« Sünden eine Waagschale niederdrücken, wird man davon ausgehen können, daß es sich um Metaphern der **Quantität** handelt (die in bekannten Legenden erzählerisch ausgestaltet sind). Solche Metaphern, bei denen es um Zahl, Maß oder Gewicht von Sünden geht, erscheinen teilweise ähnlich in anderern Bereichen. Eine Sünde muß »schwer« sein, um als »Last« zu »drücken«. Der Unterschied zwischen »schweren« und »leichten« Krankheiten (etwa Aussatz/Ausschlag) enthält schon eine Quantifizierung in sich und kann deshalb den Unterschied von schlimmen und weniger schlimmen Sünden bezeichnen. Die Bildfelder überschneiden sich schon von sich aus, weshalb auch ihre Zusammenfassungen keine wohlunterschiedenen Bildfeld-Felder konstituieren. Bei einer Gliederung in die argumentativen Funktionen des Abqualifizierens, des Aufzeigens einer Verfehlung, des Beklagens von Leid und Schmerz oder des Sichberufens auf Unfreiheit und Fremdbestimmtsein ist die Zielrichtung schwerpunktmäßig eine andere, was nicht ausschließt, daß einzelne Bilder auch für andere Funktionen sich eignen. Angesichts solcher Überschneidungen ist mit Bedacht von **Haupt-**

funktionen die Rede, da der Blick offengehalten werden soll für Verbindendes wie für die spezifischen Aussagemöglichkeiten der Bildfelder und Einzelmetaphern.

Von diesem Projekt zur Erforschung der Sündenmetaphorik liegt mit dem Kapitel über die Sünde als Schmutz und Unreinheit nun ein erstes großes Teilstück vor. Ein zweites zur Sünde als Krankheit steht vor dem Abschluß. Die weiteren Studien sind zu einem großen Teil vorbereitet und können — wenn physische Kräfte und finanzielle Mittel es erlauben — zügig folgen.

13. Zur Auswahl der Autoren und Texte

Zwei Kriterien für die Auswahl der herangezogenen Quellentexte verstehen sich von selbst: Die Texte müssen Sündenmetaphern enthalten, und ich muß sie gelesen haben. Rechenschaft geben will ich deshalb über meine Lektüre. Als unmittelbar über »Sünde« sprechende Texte waren für mich als Germanisten zunächst die altdeutschen Beichten und Sündenklagen auf ihre Metaphorik hin zu befragen. Auf Übereinstimmungen mit der Sündenmetaphorik im »Gregorius« des Hartmann von Aue (und anderen »Gregorius«-Dichtungen) hatte Friedrich Ohly ebenso nachdrücklich verwiesen, wie auf solche mit lateinischen Sündenklagen und Bußschriften.[282] Die Bußtraktate von Tertullian, Ambrosius, Pacian, Bachiarius, Laurentius von Novae und Viktor von Cartenna waren auf jeden Fall zu berücksichtigen, ebenso solche Texte von Augustinus und anderen Kirchenvätern, die für diese Thematik ergiebig zu sein versprachen. Da nicht die ganze Patristik behandelt werden konnte, konzentrierte ich mich mit den Werken Gregors des Großen auf ein umfangreiches Œuvre, das einerseits, am Ende der Patristik stehend, einen großen Teil der Theologie und Bildlichkeit der Kirchenväter in sich aufnimmt, sie andererseits durch seine starke Verbreitung und Wirksamkeit an das Mittelalter weitergibt, was besonders für Gregors Verständnis der Sünde[283] gilt.

Von Gregors »Moralia in Iob« aus gerieten mit ihrer Rezeptionsgeschichte mittelalterliche Hiob-Kommentare in den Blick (u.a. Rupert von Deutz, Bruno von Segni, Albertus Magnus, Thomas von Aquin). Daß die Hiob-Exegese des Abendlandes kaum erforscht ist, erwies sich bei der Frage nach den Quellen für Gregors Auslegungen.[284] An lateinischen Texten zog ich den in verschiedenen Rezensionen überlieferten Hiob-Kommentar[285] des Ps.-Hieronymus, den man seit Erasmus einem

282 OHLY, Der Verfluchte, S. 23ff.

283 Dazu u.a. WEBER, Hauptfragen, bes. S. 223-256 ("Die sündhafte Verirrung des Menschen").

284 Zur mittelalterlichen Rezeption des Buches Hiob u.a. WIELANDT, Hiob; GLUTSCH, Gestalt Hiobs; HAUSEN, Hiob; DATZ, Gestalt Hiobs; vgl. KRETZENBACHER, Hiobs-Erinnerungen.

285 Vgl. BAUER, Scholia, S. 176f.

Philippus Presbyter zuschreibt,[286] heran; ebenso die »Anmerkungen zum Buch Hiob« Augustins, die Hiob-Auslegung des Julian von Aeclanum, sowie die unter dem Namen des Origenes laufende Hiob-Schrift eines unbekannten Arianers aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. Griechische Hiob-Exegese (Didymus der Blinde, Johannes Chrysostomus) wird in deutscher Übersetzung zitiert, wo dies nicht möglich ist, in lateinischen Fassungen. Die syrischen und hebräischen Kommentare blieben mir sprachlich unzugänglich.

Neben diesem Durchgang durch die Hiob-Exegese und dem werkmonographischen Ansatz bei Gregor dem Großen werden so unterschiedliche Predigtcorpora wie die von Petrus Chrysologus, Caesarius von Arles und Bernhard von Clairvaux ausgewertet. Auch bei deutschen Predigten versuche ich dadurch, daß ich den Predigtsammlungen von Schönbach, Grieshaber und Jeitteles die Predigten Bertholds von Regensburg an die Seite stelle, eine allzu einseitige Ausrichtung auf eine theologische und homiletische Richtung zu vermeiden. Überhaupt bin ich bestrebt, bei der Auswahl der übrigen lateinischen und deutschen Autoren, über die das Autoren- und Werkregister (Kap. XIII,5) Aufschluß gibt, eine möglichst große Bandbreite von theologischen Strömungen und literarischen Gattungen zu berücksichtigen. Gelegentliche Ausblicke in die Neuzeit (etwa bei Abraham a Santa Clara) beanspruchen nicht, den Wandel der Sündenmetaphorik bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen; sie sollen aufzeigen, in welche Richtung weitergearbeitet werden kann.

14. Zum Zitieren und Übersetzen

Wenn in dieser Arbeit viele Belege sehr ausführlich zitiert erscheinen, dann soll das vor allem der besseren Lesbarkeit dienen; bloßes Buchen von Belegen, wie es bei Wiederholungen, Übernahmen und Parallelen unausweichlich ist, wäre dem Leser kaum zuzumuten, da er allzuviele Bücher um sich versammeln müßte, um dieses eine in kritischer Lektüre durcharbeiten zu können. So weit wie eben möglich werden die Zitate im Original gebracht. Dazu bewegen mich grundsätzliche Überlegungen zum Übersetzen von Metaphern. Am leichtesten geschieht dies dort, wo dieselbe Metapher in mehreren Sprachen existiert, wo ein Bildfeld also Sprachen übergreift; Harald Weinrich zeigte an der Wendung »ein Wort prägen«, wie diese Metapher sich problemlos in mehrere europäische

286 ECKART CONRAD LUTZ, Spiritualis fornicatio. Heinrich Wittenwiler, seine Welt und sein »Ring« (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 32) Sigmaringen 1990, S. 306, spricht von "zwei spuriosen, dem Hieronymus unterschobenen Hiob-Kommentaren des Hochmittelalters", ohne jedoch dies zu begründen.

Sprachen übertragen läßt.[287] In Fällen hingegen, bei denen die Sprache, in welche übersetzt werden soll, die zu übersetzende Metapher nicht kennt, läßt sie sich zwar in der Regel nachbilden, aber es geht dabei eine Veränderung mit ihr vor; war sie in der Originalsprache gebräuchlich oder gar verblaßt, so wirkt sie nun originell oder gar kühn.[288] Jeder sprachbewußte Übersetzer kennt das Problem: Soll er eine Metapher dem Original nachbilden (und damit für seine eigene Sprache neuprägen), oder setzt er eine andere Metapher oder einen unmetaphorischen Ausdruck an ihre Stelle? Bei schlechten Übersetzern ist auch damit zu rechnen, daß sie gedankenlos Metaphern verwenden, wo sich im Original keine (oder andere) finden. Deshalb können Belege, bei denen ich mangels anderer Ausgaben oder aufgrund meiner geringen Sprachkenntnisse auf Übersetzungen angewiesen bin, niemals denselben Stellenwert wie Originalbelege haben. Außer bei in dieser Hinsicht zuverlässigen Übersetzungen sowie bei metaphorologischen Fachstudien verzichte ich hierbei deshalb weitgehend auf Einzelwortmetaphern und beschränke mich auf ausgeführte Metaphern, Allegoresen und ähnliche Großformen, die keinen Zweifel an der Metaphorizität zulassen. Kenntlich gemacht sind sie durch die typographische Kennzeichnung mit spitzen Anführungszeichen (»...«), während Originalzitate in Kursiv erscheinen. Ein Sonderfall ist die Bibel; die Vulgata sowie Zitate aus älteren lateinischen Bibelfassungen (»Vetus Latina«) werden als Originale behandelt, ebenso ältere deutsche Übertragungen (auch diejenige Luthers). Wenn Werke griechischer Kirchenväter nach den bei Migne abgedruckten (mittelalterlichen oder humanistischen) lateinischen Übersetzungen angeführt werden, mag dies als Ermessensentscheidung umstritten bleiben. Wo solche Werke überhaupt nur lateinisch überliefert sind, kann man die Berechtigung kaum bestreiten: Aufgrund der Übertragungen von Rufinus und Hieronymus tritt uns Origenes weitgehend als ein »lateinischer Kirchenvater« entgegen.

Eine grundsätzliche Einschränkung ist allein arbeitsökonomisch begründet: In diesem Buch werden nahezu ausschließlich Editionen zitiert, kaum Handschriften und Frühdrucke. Dies bedauert der Verfasser sehr, doch war es selbst im Rahmen eines zeitlich ausgedehnten Promotionsvorhabens nicht anders zu leisten.

287 WEINRICH, Sprache, S. 287; dazu WESSEL, Probleme, S. 72, vgl. S. 81. WEINRICH, a.a.O., geht soweit zu sagen: "Metaphern sind folglich besser übersetzbar als Wörter. Welt ist nicht gleich *mundo*, und Theater ist nicht gleich *teatro*, aber Welttheater ist *Teatro del mundo*. Die Inhalte sind verschieden, aber die metaphorische Analogiestiftung ist identisch."

288 Vor allem bei Übersetzungen aus orientalischen Sprachen (z.B. bei SCHIMMEL, Stern) fragt man sich häufig, ob dem orientalischen Leser die Bilder ebenso ausgefallen vorkommen, wie sie es in der deutschen Sprache der Nachdichtung sind.

15. Unreinheit und Sünde (Einführendes)

»Unreinheit« ist Metapher für »Sünde«. Doch nicht in jedem Fall bezieht sich die Unreinheit auf den Sündencharakter einer Verfehlung. Ein in didaktischer Literatur beliebtes Argument scheint das Unreinsein der Sünde geradezu aus dem Gott-Mensch-Bezug herauszunehmen: Wenn Sünde nicht Sünde wäre, so sollte man sie doch allein schon wegen ihrer Unreinheit meiden. Auch solche Handlungen, die theologisch als »Sünde« gelten, wären demnach bereits dann verachtenswürdig (»unrein«), wenn sie nicht gegen göttliches Gebot verstießen. So lautet etwa ein Spruch in Freidanks »Bescheidenheit«:

40,5 *Ob sünd niht sünde wære,*
si solt doch sîn unmære
durch vil manege unreinekeit,
die man von der sünde seit.[289]

Ähnlich (und wohl danach) heißt es bei Hugo von Trimberg:

22859 *Ob sünde niht sünde wêre*
Doch sölte si sîn unmêre
Durch manigerleie grôz unflât
Die diu sünde an ir hât.[290]

Sünden sind bereits im allgemein-ethischen Sinne (als »Laster«) schlecht, nicht erst in der transzendenten Perspektive des Glaubens. Mit dem Begriff des »Ästhetischen«[291] hat das nur insofern etwas zu tun, als »unrein« oder »Unflat« für Abscheu und Geringschätzung steht, wobei diese negative Wertmetaphorik hier dem Appell dient, die Sünde in jeder Hinsicht für verachtenswert zu halten. Daß sich diese Unreinheit gleichzeitig auch theologisch verstehen läßt, wird deutlich, wenn eine Predigt auf den Spruch zurückgreift; die Sünde befleckt dann die »Seele« des Menschen: *wanne were sünde nit sünde, sprichet ein lerere, noch danne sal der mensche die sünde laszen, von sie in ir selber unreine ist und machet auch die sele unreine.*[292] Dennoch zeigen diese Stellen, daß sich die »Unreinheit« einer Sünde gerade nicht auf ihren Sündencharakter als Verfehlung vor Gott beziehen muß, sondern ebenso ihr Verachtetsein bei den Menschen bezeichnen kann.

Umgekehrt vermag eine Verächtlichkeit vor Gott durchaus »Unreinheit« heißen, ohne daß bereits von »Sünde« die Rede sein müßte. Dies ist

289 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 103.
290 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 244. ROSENPLENTER, Zitat, S. 418.
291 SINGER, Sprichwörter, Bd. 2, S. 181f. Der Herkunft und Geschichte dieses Spruchs soll an anderer Stelle nachgegangen werden.
292 Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 13).

vor allem bei der rituellen (und kultischen) Unreinheit der Fall. Bestimmte Handlungen und Zustände schließen Menschen aus der Gemeinschaft aus und verbieten ihnen, in Gebet und Opfer der Gottheit nahezutreten. Erst durch genau vorgeschriebene Reinigungen (»Reinigungsriten«) werden sie wieder aufgenommen und erhalten ihre kultische Reinheit zurück.[293] Bei solcher Verunreinigung kann es sich um Mord handeln, um Götzendienst oder um Ehebruch, allerdings auch um unabsichtliche Berührung eines Toten, Krankheit (vor allem Aussatz), ehelichen Geschlechtsverkehr, Menstruation oder Geburt. Eine sittliche Verfehlung scheint demnach nicht notwendige Voraussetzung zu sein für diese Art von »Unreinheit«, die man religionshistorisch mit dem Begriff des »Tabus« zu fassen versuchte. Hier muß uns die Frage nicht weiter beschäftigen, ob »ursprünglich« (also in »primitiv-mythischem« Denken) das »Heilige« und das »Unreine« nicht geschieden waren (wobei man in der zunehmenden Unterscheidung beider Bereiche ein evolutionistisches Kriterium für das Fortgeschrittensein einer Religion erblickte).[294] In biblischen und andern schriftlichen Quellen jedenfalls steht das »Unreine« dem »Heiligen« schroff gegenüber. Im AT markiert der Unterschied von »rein« und »unrein« geradezu die Grenze zwischen »heilig« und »profan«; die Priester sollen »unterscheiden können zwischen heilig und profan, zwischen unrein und rein« (Lv. 10,10): *ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum, inter pollutum et mundum.*[295]

Inwieweit solche »Unreinheit« als metaphorisch empfunden wurde, ist nicht leicht zu entscheiden; zunächst handelt es sich wohl um ein Phänomen, das oben unter dem Stichwort »Weltanschauungsmetapher« diskutiert wurde (s. S. 59-62); eine ethische Auffassung wird seit den Propheten (und den Pythagoreern) angenommen. Rituelle Unreinheit wurde aber gewiß niemals nur materiell verstanden. Wenn Körperflüssigkeiten (z.B. Blut, Sperma, Wundeiter) dabei durchaus eine Rolle spielten, so ließen sie sich doch durch einfaches Waschen nicht beseitigen; erst der Reinigungsritus stellte den ursprünglichen Zustand wieder her. Bei der Auswahl der »unreinen Tiere«, also derjenigen Tierarten, die das Gesetz zu Opfer und Verzehr verbot, war materielle Beschmutzung überhaupt kein Kriterium: es ging darum, ob ein Tier wiederkäut und gespaltene Hufe hat, und ob ein Fisch mit Flossen und Schuppen ausgestattet ist. Und dennoch galt genau dies als Unterscheidung zwischen »rein« und »unrein« (Lv. 11,47 *ut differentias noveritis mundi et immundi*). In einem

293 Zum biblischen Wortschatz PASCHEN, Rein und Unrein.

294 ELIADE, Religionen, S. 38-43 (§ 6 "Das Tabu und die Ambivalenz des Sakralen"); dagegen DOUGLAS, Reinheit, S. 19-24); vgl. auch PARKER, Miasma, S. 11f. u. 328-331 (Appendix 1 "The Greek for Taboo").

295 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 217: *Auff das jr künd vnterscheiden / was heilig vnd vnheilig / was vnrein vnd rein ist.* Vgl. Damaskusschrift VI,17f. (MAIER - SCHUBERT, Qumran-Essener, S. 177): »Zu trennen zwischen Unreinem und Reinem und zu unterscheiden zwischen dem Heiligen und dem Profanen!«; vgl. ebd. XII,19f. (S. 184).

metaphorologischen Schema, das nur materiellen (proprie) und immateriellen (translate) Schmutz berücksichtigt, hat rituelle Unreinheit keinen Platz.

Diese dritte Art von Unreinheit kann jedoch als Bildspender für Metaphern und als Auslegungsgegenstand für Allegoresen dienen. Rituelle Unreinheit bezeichnet dann die Sünde, so wie auch materieller Schmutz die Sünde bezeichnen kann. Im Gegensatz zu Metaphern mit materiellen Bildspendern steht bei dieser Metaphorik die ganze mythisch-symbolische Tradition solcher Befleckung im Hintergrund und wirkt auf das Bezeichnete ein. Bei der Erbsünde als »Unreinheit« hat Paul Ricœur dieses Problem bereits diskutiert (dazu o. S. 33). Auch wo es um Abwertung der Sexualität ging, ließ sich sprachlich an die alten Vorstellungen von ritueller Unreinheit anküpfen; ehelicher Beischlaf macht demnach ebenso »unrein« wie Geburt oder Tod. Während bei der Deutung der Speiseverbote die Vorschriften nur in einem geistlichen Sinn weitergelten sollten, konnten vor allem im sexuellen Bereich Traditionen von ritueller Unreinheit neben deren geistlicher Deutung fortbestehen. So heißt es etwa in den Pseudo-Klementinen, daß Regeln wie die Enthaltsamkeit während der Menstruation oder das Reinigungsbad nach dem Geschlechtsakt beibehalten werden sollen: »Wenn das Sich-rein-Halten nicht zum (wahren) Gottesdienst gehörte, dann hättet ihr euch gern wie Mistkäfer im Schmutz gewälzt? Deswegen reinigt euer Herz vom Bösen durch himmlische Gedanken als Menschen, die als vernünftige Wesen über den unvernünftigen Tieren stehen, den Körper aber wascht mit Wasser. Denn das Sich-rein-Halten ist wahrhaftig nicht in der Weise erstrebenswert, daß die Reinheit des Körpers der Reinigung des Herzens voraufgeht, sondern die Reinheit soll dem Guten folgen.«[296] Die rituelle Reinheit behält ihren Wert, doch wird sie als Reinheit des Körpers der geistigen Reinheit als Gutsein untergeordnet. Nicht immer sind freilich die beiden Ebenen »rituell« bzw. »moralisch/theologisch« so deutlich unterschieden wie bei Isidor von Sevilla: *Inter Peccatorem et immundum, quod omnis peccator immundus est; non tamen omnis immundus peccator. Peccator enim est qui transgreditur praecepta Dei, et necesse est hunc et immundum esse quia transgreditur. Immundus autem est et qui cum uxore sua dormierit, aut mortuum tetigerit, non tamen ideo peccator est.*[297] Daß diese »Unreinheit« auch dann etwas Negatives ausdrückt, wenn sie nicht die Sünde bezeichnet, versteht sich für Isidor von selbst. »Mit seiner Frau zu schlafen«, ist zwar nicht gerade eine Sünde, aber »unrein« ist es doch. Erst einmal als »unrein« bezeichnet, rückte Sexualität dann schnell in die Nähe der »Unreinheit« der Sünde.

Die bisherigen Forschungen zur Unreinheitsmetaphorik setzen durchweg an dem gerade besprochenen Problem der rituellen Unreinheit an.

296 Pseudoklementinen, H XI,28,2f. (Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, S. 486f.).

297 Isidor, Differentiae I,424, PL 83,53AB.

Paul Ricœurs Konzept des »Makels« wurde schon behandelt; ebenso die Darstellung "Die Sünde als Schmutz und Befleckung" in Günter Röhsers Dissertation (o. S. 32-39). Das Buch »Purity and Danger« (engl. 1966; dt. 1985 als »Reinheit und Gefahr«) der Ethnologin Mary Douglas avancierte inzwischen zum Klassiker in Fragen ritueller Unreinheit.[298] An literarischem Material überprüfte Robert Parker entsprechende Vorstellungen aus dem frühen Griechenland (1983). In seiner Studie zur »Bildersprache der Apostolischen Vätern« (1961) ging Heinz Piesik kurz auf diese Thematik ein.[299] Eine übergreifende Untersuchung zu diesem Thema gibt es bisher nicht.

298 Vgl. auch DOUGLAS, Ritual, S. 108ff.
299 PIESIK, Bildersprache, S. 19f.

II. Der Wortschatz der Unreinheit (Überblick)

1. Lateinisch

a) *im-mundus, im-munditia*

Das Nicht-Reine wird auch sprachlich häufig negativ bestimmt. Bei präfigierten Ausdrücken wie *immundus* und *immunditia*[1] sind deshalb jeweils die positiven Formen *mundus* und *munditia*[2] als Antonyme mitzudenken; zudem gehören andere Arten der Negation als die der Präfigierung hierher, etwa bei der altlateinischen Fassung der Hiobstelle 14,4(f.) *Nemo mundus a sorde...*, die zum Schriftzeugnis für die Erbsündenlehre wurde (dazu Kap. V,2c). Auch das verbreitete Verb *mundare* »reinigen« (Variante *emundare*)[3] setzt voraus, daß etwas zuvor »unrein« war. Die negativierte Form *immundare*, die dem deutschen »verunreinigen« entsprechen würde (dazu Kap. II,2a), konnte sich nur schwer durchsetzen.

Die Metaphorizität des Substantivs *immundita* ist oft recht schwach. In Bedeutungsangaben der Allegorese (z.B. Gregor zu Ex. 13,13: *Per asinum quippe immunditia, per ouem uero innocentia designatur*)[4] hat es eher den Charakter eines nicht-metaphorischen Synonyms von »Bosheit«, »Sünde« oder »Schuld« (z.B. Jak. 1,21 *propter quod abicientes omnem inmunditiam et abundantiam malitiae*). Wie *munditia* zwar ein allgemeines Freisein von Sünde meinen kann, jedoch vor allem als Keuschheit und Enthaltsamkeit verstanden wird, so bezieht sich auch *immunditia* bevorzugt auf Sexuelles. In christlicher Literatur wurde *immunditia* zudem zum Fachterminus für eine bestimmte Art von Unzuchtsünden. Das Problem war dadurch entstanden, daß die Bibel an mehreren Stellen *immunditia* als eigene Sünde neben die *fornicatio* stellt; so nennt Paulus unter den »Werken des Fleisches« *fornicatio, inmunditia, luxuria* (Gal. 5,19).[5] Im Sündenkatalog Kol. 3,5 steht die *immunditia* zwischen *fornicatio* und *libido*. Eph. 5,3 spricht von »Unzucht und jeder Unreinheit« (*fornicatio* [...] *et omnis immunditia*). Dies machte Ab-

1 Dazu ThLL VII/1, Sp. 499-503.
2 Dazu ThLL VIII, Sp. 1623-1633.
3 Dazu ThLL V/2, Sp. 540-543.
4 Gregor, Mor. XXVII,18,38, CCL 143B, S. 1359.
5 Hierauf beruht der Weißenburger Katechismus (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 30): *Uitia carnis. acusti thes lichamen. Inmunditia. unhreinitha. Fornicatio. huar. Luxuria. firinlusti* [...]; dazu GILBERT DE SMET, Zum Weißenburger Katechismus (Mediævalia litteraria. FS Helmut de Boor, edd. URSULA HENNIG - HERBERT KOLB, München 1971, S. 39-53) S. 39-44. SCHÜTZEICHEL, Wörterbuch, S. 213, gibt zu *unhreinida* nur »Unreinheit« an, sagt also nicht, um welche Sünde es sich handelt.

grenzungen notwendig. Eine Predigt an den Klerus unterscheidet mit Eph. 5,3 zwei grundsätzlich verschiedene Arten sexueller Verfehlungen; *fornicatio* meine die »natürlichen«, *immunditia* die »widernatürlichen« Sünden. *Fornicatio naturalis est concubitus, sed illicitus. Fornicatio est cum meretrice; mulier vero, sive adultera, sive concubina, meretrix vocatur.*[6] *Immunditia* sei dagegen jene Schändlichkeit, die Männer mit Männern begehen: *Immunditia est illa turpitudo quam masculi in masculos faciunt, quae merito immunditia vocatur, quia est nimia mentis et corporis spurcitia.*[7] Wegen dieser Sünde wurden Sodom und Gomorrha gestraft: *Haec est illi immunditia quam acriter Dominus in duabus civitatibus vindicavit.*[8] Solche Bestimmungen gehen auf die Kommentare der Kirchenväter zu den Paulusbriefen zurück, etwa auf den (wohl Origenes folgenden) des Hieronymus zum Brief an die Galater (5,19): *Secundum opus carnis, immunditia nuncupatur, et eam comes luxuria sequitur. Quomodo enim in veteri Lege de nefandis criminibus, quae in occulto fiunt, et ea nominare turpissimum est (ne et dicentis os et aures audientium polluerentur) generaliter Scriptura complexa est, dicens: »Verecundos, vel reverentes facite filios Israel ab omni immunditia«* (vgl. Lv. 15,31)*: sic in hoc loco caeteras extraordinarias voluptates, ipsarum quoque opera nuptiarum, si non verecunde, et cum honestate, quasi sub oculis Dei fiant, ut tantum liberis serviatur, immunditiae et luxuriam nominavit.*[9] Zu 2 Kor. 12,21 zitiert Thomas von Aquin kurz eine *Glossa*: *Immunditia: idest, luxuria contra naturam.*[10] In manchen Fällen ist nicht leicht zu entscheiden, ob bei den auf Sexuelles sich beziehenden Formulierungen wie *inmunditia fornicationis*,[11] *crimen* (bzw. *culpa*[12]) *inmunditiae*[13] oder absolutes *immunditia*[14] an Luxuria überhaupt oder in speziellem Sinn an »Widernatürliches« zu denken ist. Wo Gregor der Große in einer berühmten Filiationsreihe der Hauptsünden aus der Sünde der Völlerei auch die *immunditia* erwachsen läßt, wird er an nächtliche Pollution und vielleicht auch absichtliche Masturbation gedacht haben.[15] In der Folge war aufgrund der terminologisierten Bedeutung von *immunditia* dann klar, daß »widernatürliche Unzucht« aus Völlerei und

6 Hildebert (?), Sermo 92, PL 171,770C.
7 Hildebert (?), Sermo 92, PL 171,771A; vgl. Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 47, PL 40,1326.
8 Hildebert (?), Sermo 92, PL 171,771B.
9 Hieronymus, In Ep. ad Gal. III,5, PL 26,415C; danach Hraban, In Ep. ad Gal., PL 112,354CD.
10 Thomas von Aquin, Summa theol. II-II,154,11, Bd. 3, S. 898; Petrus Lombardus, In II Cor. 12, PL 192,89C; BOSWELL, Christianity, S. 104.
11 Gregor, In I Reg. I,26, CCL 144, S. 69.
12 Gregor, Mor. XIII,28,32, CCL 143A, S. 686: *Iusti uero dum breuitatem suae uitae considerant, elationis et immunditiae culpas declinant.*
13 Gregor, In I Reg. VI,26, CCL 144, S. 564.
14 Dazu VAN ACKEREN, Bezeichnungen, S. 38.
15 Gregor, Mor. XXXI,45,88, CCL 143B, S. 1610: *De uentris ingluuie, inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intellegentiam propagantur.*

Trunkenheit entstehen könne (dazu Kap. III,2e).

Obwohl das Abstraktum *immunditia* sprachlich gesehen negativ als Nicht-Reinheit bestimmt wird, kann gerade dieser Ausdruck metonymisch für dasjenige stehen, was als beschmutzend empfunden wird, also für eine — freilich recht unspezifische — Schmutzmaterie. In einer apokalyptischen Vision trägt die große Hure Babylon in ihrer Hand einen goldenen Becher, »voll mit dem Greuel und dem Schmutz ihrer Unzucht« (Apk. 17,4): *plenum abominationum et inmunditia fornicationis eius.*[16] Der »Becher« läßt an eine unreine Flüssigkeit denken, die metaphorisch für »Hurerei« steht. Daß sie in einem »goldenen« Becher sich befindet, kann die Allegorese als heuchlerischen Betrug verstehen: *Aurum enim simulatae ueritatis per hypocrisin fingit, ut facilius ad inmunditiam fornicationis quemlibet bibendum inuitet.*[17] Wer auf diese Versuchung eingeht, der »trinkt« den Schmutz der Unzucht.

b) *im-purus, im-puritas*

Vieles von dem, was zu *immundus* gesagt wurde, gilt auch für das zu *purus* »rein« gebildete *impurus* (mit dem Substantiv *impuritas*).[18] Wie *mundus* kann *purus* als »frei von« verwendet werden; etwa im Sinne allgemeiner Sündhaftigkeit in Prov. 20,9: *Quis potest dicere mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Verbreitet sind als Verben des Reinigens *purgare* und *purificare*, ebenso die Substativierungen *purgatio* und *purificatio*. Wie bei *immundus*, so scheint es zu *impurus* kaum je eine Verbform zu geben;[19] meist ist das Wort verbunden mit anderen Verben des Befleckens wie *polluere*.[20]

Obwohl *impurus* häufig im Bereich sexueller Verfehlungen verwendet wird, ist keine spezielle Sünde des Fleisches damit gemeint. Terminologisiert wurde *impuritas* freilich in anderer Hinsicht. Bei Gregor bedeutet *puritas* »Aufrichtigkeit« als Variante zu *simplicitas*; der Gegensatz *impurus* meint deshalb »verschlagen«, »unehrlich«. Verschlagene sind anders zu ermahnen als Aufrichtige (*Aliter admonendi sunt simplices, atque aliter impuri*): *admonendi sunt impuri, ut quam gravis sit, quem cum culpa sustinent, duplicitatis labor agnoscant.*[21] Heuchler täuschen

16 Vgl. Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2502: *vnd hatte einen gülden Becher in der Hand / vol Grewels vnd vnsauberkeit jrer Hurerey.*

17 Ambrosius Autpertus, In Apc. VIII, CCCM 27A, S. 652.

18 Dazu ThLL VII/1, Sp. 724-727.

19 Vgl. Isidor, Diff. I,230, PL 83,34AB (wenn die Lesung überhaupt korrekt ist): *flagitare idem est quod acriter interpellare, flagitiare vero est impurare.*

20 Bernhard, In vigilia nativitatis Domini 3,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 214): *Non enim ita se omni impuritate polluerent, si Dominum venturum scirent vel formidarent; sed vigilarent utique et non sinerent tam graviter perfodi conscientias suas.*

21 Gregor, Reg. past. III,11, PL 77,64B-D.

solche »Reinheit« äußerlich vor.[22] Die »Weisen dieser Welt« verlachen die »Tugend der Reinheit«, die sie für Dummheit halten: *Sed haec iustorum simplicitas deridetur quia ab huius mundi sapientibus puritatis uirtus, fatuitas creditur.*[23] Wenn Gregor von der *culpa impuritatis*[24] spricht, ist diese »undurchsichtige« Haltung gemeint, die an trübes Wasser,[25] vielleicht auch an unklare Luft oder trübes Glas denken läßt.

c) *labes*

Vielleicht von *labere* »gleiten, sinken« kommend, kann *labes* das auf etwas Gefallene meinen, also etwa »Fleck« oder »Makel«.[26] Jedenfalls bietet sich dieser wohl nur als Substantiv (meist im Singular) vorkommende Ausdruck zum Wortspiel mit *labere* geradezu an; so bei Gregor zum *lacus* von Lam. 3,53: *In lacum quippe uita labitur cum labe iniquitatis inquinatur.*[27] Neben *labes iniquitatis*[28] finden sich an erklärenden Genitivbildungen etwa *labes vitiorum,*[29] *labes peccati*[30] oder *labes peccatorum.*[31] Der Gottmensch Christus steht über uns Menschen, *quia sine labe peccati.*[32] Die Form *labes peccati* wurde zu einem theologischen Fachausdruck. Nach Ambrosius haftet mit dem Sündenfleck der Seele der Tod an: *Habet etiam ipsa anima plerumque mortem labe peccati – anima enim quae peccat ipsa morietur* (vgl. Ez. 18,4).[33] Im Anschluß an Augustin heißt dann die Erbsünde *labes.*[34] Rupert von Deutz war noch

22 Gregor, Mor. VIII,51,87, CCL 143, S. 450f.: *Per omne namque quod uel faciunt uel quod loquuntur, simplicitatem exterius exhibent, sed subtilitatem interius duplicitatis callent; puritatem superficie simulant sed semper malitiam sub specie puritatis occultant.*
23 Gregor, Mor. X,29,48, CCL 143, S. 571.
24 Gregor, Reg. past. III,11, PL 77,66B.
25 BRUNO JUDIC (SC 382, S. 315): "sous l'image d'une eau qui n'est pas transparente mais trouble".
26 Dazu ThLL VII/2, Sp. 768-773; GEORGES, Bd. 2, Sp. 515; WALDE - HOFMANN, Wörterbuch, Bd. 1, S. 737f.
27 Gregor, Mor. XXVI,36,65, CCL 143B, S. 1316.
28 Beda, Hom. I,24, CCL 122, S. 173: *ab omni labe iniquitatis.*
29 Ambrosius, In Lc. VII,141, CCL 14, S. 263: *ab omni defaecata labe uitiorum*; Ps.-Anselm, Oratio 6, PL 158,872C: *ab omni labe vitiorum.*
30 Ambrosius, In Lc. V,58, CCL 14, S. 155: *Sed nisi tu prius interiora tua uacuefeceris ab omni labe peccati, ne dissensiones contentionesque ex adfectu tuo prodeant, non potes aliis ferre medicinam*; Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 9 (*De ira et odio*), PL 40,1251: *O quanta, fratres mei, hujus peccati labes!*
31 Hraban, Hom. de festis 25, PL 110,50B; ebd. 30, PL 110,57A: *ab omni labe peccatorum per sanguinem mediatoris nostri expiatos.*
32 Augustinus, De peccato originali 28,33, CSEL 42, S. 193.
33 Ambrosius, In Lc. VII,39, CCL 14, S. 228.
34 Augustinus, De peccato originali 40,46, CSEL 42, S. 204: *quid ergo mirum est uel iniquum, ut inmundo spiritui subdatur homo non propter naturam, sed propter inmunditiam suam, quam non ex opere diuino, sed ex humana uoluntate uenientem in originis labe contraxit, cum et ipse spiritus inmundus bonum sit, quod spiritus, malum, quod inmundus?*

sicher, daß auch Maria nicht frei davon war: *Cum enim esses de massa quae in Adam corrupta est, haereditaria peccati originalis labe non carebas.*[35] So kann es eine verständliche Umschreibung der beiden Arten von Sünden sein, wenn es in einer Deutung des zweifachen Nennens von *pulchra* in Cant. 1,14 von der frommen Seele heißt: *Quae bis dicitur pulchra, quia ab originali et actuali labe est purgata.*[36] Spätere Erbsündenlehre unterschied davon den auch nach der Taufe verbleibenden *fomes peccati* der Konkupiszenz;[37] Innozenz III. (?) hebt hervor, daß *in baptizato labes mundatur, sed fomes relinquitur.*[38] Der Ausdruck *labes* meint hier die Verächtlichkeit der Situation des nach dem Sündenfall in seinem Leib geborenen Menschen, welcher der Gottesschau unwürdig ist: *Labes est foeditas corporis, ex qua anima est immunda, propter quam indigna est visione divina* [...]. *Et ab hac foeditate vel immunditia purgatur anima parvuli ex aqua et spiritu per baptismum.*[39]

Da zu dieser Bedeutung von *labes* offenbar keine Verbform existiert, wird der Ausdruck gern mit anderen Verben des Befleckens verbunden. Diejenigen, die sich dem Körper und irdischen Dingen hingeben, werden nach Laktanz zur Erde niedergedrückt und können die göttlichen Gnadengaben nicht erlangen, »denn sie haben sich mit den Flecken der Laster besudelt«: *hi uero quia se corpori rebusque terrenis addixerunt, premuntur in terram nec adsequi possunt diuini muneris gratiam, quia se uitiorum labibus inquinauerunt.*[40] Die Vorstellung vom herabfallenden Staub steht wohl hinter der Formulierung des Ambrosius, eine häretische Gemeinde sei zu verlassen, damit sie einen nicht mit dem Schmutz der Bosheit besprühe: *Ita si qua est ecclesia, quae fidem respuat nec apostolicae praedicationis fundamenta possideat, ne quam labem perfidiae possit aspergere, deserenda est.*[41] Christus hat sein »Fleisch« mit keiner Sünde befleckt: *carnem suam nulla peccati labe maculauit*;[42] er war

35 Rupert von Deutz, In Cant. I, PL 168,841C; OHLY, Hohelied-Studien, S. 201.

36 Honorius, In Cant., PL 172,415A; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 703.

37 Dazu OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 41-45.

38 Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit., PL 217,1007C; ebd. 1007CD: *quia transit reatus et remanet actus, et ideo remissum est post baptismum, quod ante baptimum, erat intensum. Nam etsi non sit deletum, quantum ad fomitem, est tamen deletum, quantum ad labem, ut jam per illud homo obligetur ad culpam, sed exerceatur ad luctam.*

39 Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit., PL 217,1059C; vgl. ebd.: *Fomes autem est infirmitas seu languor naturae, quaedam videlicet passibilis qualitas, sive quaedam privatio, ex qua primi motus peccandi sive concupiscendi procedunt. Et talis qualitas vel privatio manet etiam post baptismum.*

40 Laktanz, De ira dei 19,3, CSEL 27, S. 118; vgl. dens., Inst. IV,26,11, CSEL 19, S. 379: *item labes et maculas inquinatorum corporum repurgauit. non exigua immortalis potentiae opera: uerum id portendebat haec uis, quod peccatorum labibus ac uitiorum maculis inquinatos doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae.*

41 Ambrosius, In Lc. VI,68, CCL 14, S. 198.

42 Ambrosius, De Ioseph 3,13, CSEL 32/2, S. 80.

nulla enim labe peccati pollutus.[43]

Bei Vergil führt Wasser- oder Feuerläuterung im Jenseits dazu, daß eine lange Zeit der Strafe selbst einen verhärteten Flecken tilgt (*concretam exemit labem*).[44] Wo bei Johannes Cassian unter den *paenitentiae fructus, per quos ad expiationem criminum peruenitur*, Barmherzigkeit und Glaube als sündentilgend genannt werden, scheint an ein Auskochen von Wäsche gedacht zu sein: *nonnunquam misericordiae ac fidei merito labes excoquitur uitiorum secundum illud: »Per misericordiam et fidem purgantur peccata«* (Prov. 15,27 App.).[45] Sonst bleibt die Reinigungsmetaphorik meist recht allgemein.[46] Die Apostel, die der Herr »vom Flecken aller Sünden gereinigt« hat, sind nun »weißer als Milch« (vgl. Gn. 49,12): *apostoli, quos dominus ab omni peccatorum labe mundauit, candidiores super lac facti sunt, quos macula postea nulla fuscauit.*[47] Verbunden sein kann dies mit Heilungsmetaphorik (zu Ps. 6,3): *Sed tu, Domine, animarum debilium velox medice, sana me, scilicet interius omni vitiorum labe emunda.*[48] Christus nahm die Sünden der untergehenden Welt auf sich, um den Sündenfleck und den Tod aller »in sich« zu tilgen: *ut pereuntis mundi peccata suscipiens peccati labem et omnium mortem in se, qui uinci non posset, aboleret.*[49]

d) *naevus*

Ein Flecken ist auch *naevus*, allerdings eher ein Muttermal als eine äußerliche Beschmutzung. Als angeborener Flecken meint er die Erbsünde.[50] Freilich kann der Ausdruck durch die Genitivform *naevus impuritatis*[51] als Verunreinigung bestimmt werden; *naevus offensionis* ist dagegen unspezifisch ein »Fehler, an dem man sich (mit Recht) stößt«.[52]

43 Gregor, Mor. XXIV,2,3, CCL 143B, S. 1190.

44 Vergil, Aeneis VI,746, ed. GÖTTE, S. 262; vgl. Ambrosius, In Lc. V,90, CCL 14, S. 164: *uel concreta noster spiritus labe purae lucis uacuus alit mentem.*

45 Johannes Cassian, Conl. XX,8,1.5, CSEL 13, S. 561 u. 562f.; vgl. ebd. XX,7,2, S. 560.

46 Gregor, Mor. VIII,29,48, CCL 143, S. 420: *detersa funditus labe peccati*; Isidor, Synonyma I,75, PL 83,844C: *Peccata tua Deus a te suspendat, peccata tua laxando dimittat, criminum tuorum maculas abluat, ab omni te mali labe detergat, liberet te ab imminenti peccato*; vgl. Cassiodor, In ps. 101,15, CCL 98, S. 907: *quia per misericordiam Christi mundandi erant, qui terrena labe sordebant*; ebd. 118,170, S. 1135: *a terrenae concupiscentiae labe purgetur.*

47 Ambrosius, De Patriarchis 4,25, CSEL 32/2, S. 138f.

48 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. I,2, PL 79,553C.

49 Ambrosius, In Lc. II,40, CCL 14, S. 48.

50 Z.B. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 321: *ab originali nevo.*

51 Bernhard, In Cant. 71,1,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 215): *cum impuritatis naevo.*

52 Z.B. Ambrosius, De officiis ministrorum I,74, PL 16,45B (vom grundlosen Rennen): *Nam plerumque festinantes anhelos videmus torquere ora, quibus si causa desit festinationis necessariae, naevus est justae offensionis.*

So wird man kaum Reinigungsmetaphorik annehmen dürfen, wenn es von Christus heißt, er habe das »Muttermal der Sünde« beseitigt (*neuum peccati redemit*).[53]

e) *macula, maculare*

Weit häufiger als durch *naevus* wird ein »Flecken« der Sünde durch *macula* benannt.[54] Die Bedeutungsbreite reicht von einer verschmutzten oder verunstaltenden Stelle am Körper oder an einem Gegenstand bis hin zu allem, was schändlich und verächtlich ist (»Schandfleck« usw.). Deutlich auf die Sünde beziehen die *macula* Genitivbildungen wie *macula culpae*,[55] *peccati macula*,[56] *macula criminis*.[57] Niemand vermag gänzlich ohne Sünden zu leben: *mementote quia quamdiu uiuitis sine maculis uitiorum esse nequaquam potestis*.[58] Völlig frei davon war nur Christus (*sine peccati macula solus invenitur homo Jesus Christus*).[59]

Auch ohne weitere Bestimmung[60] kann *macula* stehen. »Ohne Makel« zu sein, ist ein Schönheitsattribut der Braut des Hohenlieds (4,7): *tota pulchra es amica mea et macula non est in te.* Dies wurde in der Exegese auf ein Freisein von Sünde bezogen, auch im anagogischen Sinne: *amica tota pulchra, hoc est Ecclesia regnans in omnibus ordinibus suis gloriosa. Et macula non est in ea, quia illa aula non recipit ullam peccati maculam, et quia angeli sunt sine peccato, oportet et eos sine macula esse peccati, qui eis sunt coaequandi.*[61] Bereits Sir. 31,8 spricht so vom Reichen, der frei bleibt von Sünde: *beatus dives qui inventus est sine macula.* In allgemeinerer Formulierung ließ sich dies auf Christus beziehen; zu *macula* bucht Alanus ab Insulis: *Dicitur criminalis culpa, unde in lib. Sapientiae* [!]: *»Beatus vir qui inventus est sine macula«. Dicitur culpa, unde Christus dicitur esse sine macula, id est immunis a culpa.*[62] Als Flecken kann *macula* Metapher sein für leichte Ver-

53 Tertullian, De carne Christi 16,4 var., CCL 2, S. 903 App.; HOPPE, Syntax, S. 176.

54 Dazu ThLL VIII, Sp. 24–30; OPELT, Polemik, S. 138f.

55 Gregor, Ep. III,48, CCL 140, S. 194: *quia quod cum eius consensu agatur, nullius culpae macula fuscatur*; Gregor, Mor. XXX,21,66, CCL 143B, S. 1536.

56 Pelagius, Ad Demetr. 17, PL 30,31B; Thietmar von Merseburg, Chron. III,6, edd. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 90; Adam von St. Viktor, Sequenzen 8,8,9f., ed. WELLNER, S. 68: *Vetus hostis propulsatur*
Et peccati macula.

57 Gregor, Mor. XVI,40,72, CCL 143B, S. 1320: *et bonae pondus actionis uertunt in maculam criminis.*

58 Ambrosius Autpertus, Hom. de transf. Domini 1, CCCM 27B, S. 1005.

59 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. II, PL 79,562D.

60 Z.B. Absalon von Springiersbach, Sermo 19, PL 211,117D: *Tu ergo quicunque maculam in te vides turpitudinis, id est peccati...*

61 Honorius, In Cant., PL 172,420C.

62 Alanus, Dist., PL 210,846B; vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,987D: *Beatus vir qui inventus est sine macula.*

gehen,[63] wie auch für schwere:[64] *Sine macula, hoc est, sine mortalibus criminibus. Sed tamen discretionem facit inter maculam, et maculam id est, quia etsi sine minutis esse non possumus: tamen in majora incidere non debemus.*[65] Hier wird auf Ps. 14,2 angespielt, wo es zu Beginn eines Tugendkatalogs, der die Voraussetzungen für den Aufenthalt im Heiligtum nennt, heißt: *qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam.*[66] Aufgrund des »Eintretens« ließ sich die Stelle auf den Beginn des menschlichen Lebens beziehen; für Bernhard von Clairvaux, der die Immaculata Conceptio Mariens nicht akzeptierte, war Christus der einzige Mensch, *qui ingreditur sine macula.*[67] Wo die Makellosigkeit als Folge der Taufe erscheint, geht es vor allem um den Eintritt in die Christenheit; bei Gerhoh von Reichersberg wird mit dem zweiten Teil des Psalmverses auch das rechte Handeln in Kirche und Welt hervorgehoben: *Cui scilicet per baptismum ingredienti aufertur peccati originalis macula, quod est primum decus militiae Christianae. Deinde loco secundo, ut actualis in eo sit justitia, non est illi vacandum, sed operandum, quia tunc erit acceptus, si absque macula ingressus, vel* [...] *in Ecclesiam, vel in alicujus dignitatis ministerium, quod sine ambitionis macula illi est collatum, operatur justitiam.*[68]

Allerdings ist die *macula* nicht immer Metapher für die Sünde selbst; die Sünde verursacht eine *macula* in der Seele[69] oder auch im Gewissen: *Simulatoria est illorum poenitentia, qui ex parte confitentur peccata sua, et ex parte nolunt ea confiteri: magis volentes ferre maculam conscientiae in conspectu Domini, quam in facie hominum de peccatis suis erubescere.*[70] Vor allem in scholastischer Literatur, wo Sündenakt und -folge unterschieden werden, fungiert dieser Terminus nur für eine der Folgen, welche der Sündenakt bewirkt.[71] Thomas von Aquin behandelt die *macula* als *effectus peccati* (wobei er sie vom *reatus poenae* unterscheidet). Wie man im materiellen Bereich *macula* einen Verlust an Glanz durch Berührung mit einem anderen Körper

63 Gregor, In I Reg. II,112, CCL 144, S. 180: *leuioris delicti maculas intuentur.*

64 Alanus, Liber poenitentialis I,1, ed. LONGÈRE, S. 20: *Jeremias* [...] *a criminali macula alienus.*

65 Ps.-Hieronymus, Breviarium in ps., PL 26,1259A; vgl. ebd. 904C.

66 Vgl. Ps.-Hieronymus, Breviarium in ps., PL 26,904B: *In hoc ergo nullus accipit requiem, nisi qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam: qui immunis est ab omni labe peccati; et praecepta Dei inviolabiter custodierit.*

67 Bernhard, In Cant. 78,2,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 268).

68 Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,823C.

69 Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 381 (zu Hiob 33,9): *»Mundus sum ego«, a radice sc. peccati, quae libido est vel concupiscentia, »et absque delicto«, hoc est absque omissionis peccato, »immaculatus«, quantum ad maculam, quam fecit peccatum in anima.*

70 Absalon von Springiersbach, Sermo 17, PL 211,105D.

71 Zum Problem LANDGRAF, Dogmengeschichte, Bd. IV/1, S. 70-154 ("Der Begriff des *peccatum habituale*"), mit reichen Belegen für *macula.*

nenne, so sei metaphorisch die Sünde ein Berühren der Seele, das den doppelten Glanz des natürlichen und des gnadenhaften Lichts beeinträchtige: *Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens, macula animae metaphorice vocatur.*[72] Die läßliche Sünde bewirkt hingegen keine *macula* an der Seele, sie behindert nicht die Fähigkeit des Menschen zum guten Handeln; wohl aber läßt sie ihn weniger im Glanz der Tugend erstrahlen: *Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem: quia non excludit neque diminuit habitum caritatis et aliarum virtutum* [...], *sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata: unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.*[73] An anderer Stelle versucht Thomas, den Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Arten von Sünden mit dem Hinweis auf verschiedene Arten von *maculae* zu erklären: Ein Mangel an Schönheit lasse sich nicht abwaschen, wohl aber ein Schmutzfleck; so können auch die Folgen der Todsünde nur von der Gnade getilgt werden, die Folgen der läßlichen Sünde hingegen auch vom menschlichen Handeln: *Et ideo ad tollendam maculam mortalis peccati requiritur infusio gratiae: sed ad tollendam maculam peccati venialis, requiritur aliquis actus procedens a gratia per quem removeatur inordinata adhaesio ad rem temporalem.*[74]

Zu *macula* gehört die Verbalform *maculare.* Keine Laster befleckten den Leib Christi (der auch durch Empfängnis und Geburt nicht verunreinigt wurde).[75] »Wir« hingegen werden häufig mit Sünden befleckt (*quia multipliciter maculamur peccatis*).[76] Eine Variante zu *maculare* ist *commaculare.*[77]

Wie »ohne Makel« ist *immaculatus*[78] ein Attribut für das Freisein von Sünde (z.B. *absque peccato, uel immaculatum et sine iniquitate fuisse memorauit*).[79] Las Augustinus in Hiob 15,14 *quid est homo ut sit sine crimine?*,[80] so bringt die Vulgata dafür die synonyme Formulierung: *quid est homo ut immaculatus sit et ut iustus appareat natus de*

72 Thomas von Aquin, Summa theol. I-II,86,1, Bd. 2, S. 559. Vgl. PIEPER, Begriff, S. 107f.

73 Thomas von Aquin, Summa theol. I-II,89,1, Bd. 2, S. 579f.

74 Thomas von Aquin, Summa theol. III,87,2, Bd. 4, S. 758.

75 Ambrosius, De paenitentia I,3,13, CSEL 73, S. 125f.: *Non enim sicut omnes homines ex viri erat et feminae permixtione generatus, sed natus de spiritu sancto et virgine inmaculatum corpus susceperat, quod non solum nulla vitia maculaverant, sed nec generationis aut conceptionis concretio iniuriosa fuscaverat.*

76 Ps.-Richard von St. Viktor, In Cant. 33, PL 196,502D.

77 Dazu ThLL III, Sp. 1818; MlWb 2, Sp. 933f.

78 Dazu ThLL VII/1, Sp. 437f. Z.B. Hieronymus, Ep. 22,11, CSEL 54, S. 158: *Iob deo carus et testimonio ipsius inmaculatus et simplex.*

79 Gregor, Mor. XXIII,17,32, CCL 143B, S. 1168.

80 Augustinus, Adnotationes in Iob, CSEL 28/3, S. 540.

muliere?[81] Die Aufforderung an die Gemeinde der Philipper, alles Geforderte ohne Murren und Zögern zu tun, *ut sitis sine querella et simplices filii Dei sine reprehensione* (Phil. 2,15), zitiert Smaragd in der Form *immaculati sine reprehensione*, und er kommentiert: *Ornatissimos et honestissimos Dei filios docet et cupit esse Paulus: maculatus est enim qui peccat. Macula autem est ipsum scelus peccati, quod operatorem suum commaculat atque contaminat. Filii autem Dei inmaculati, adjuvante Deo, et sine reprehensione vivere possunt, si reprehensionibus opera digna non agunt, quamvis a malevolis reprehendantur.*[82] Der Ausdruck bezieht sich nicht nur auf den Fall, daß jemand gar nicht erst befleckt wurde; auch wer sich nach der Befleckung wieder reinigte, kann *immaculatus* heißen. Mit Hilfe von Ps. 118,1 *Beati inmaculati in via...* mahnt ein Text aus St. Viktor: *Tu autem si vis esse beatus, esto immaculatus. Quis est immaculatus? Nunquam pollutus vel ablutus; sanctus immaculatus, et sanctificatus immaculatus. Primo qui non est aversus. Secundo qui est reversus. Ille, quia non est praevaricatus; iste, quia est reconciliatus.*[83]

Daß es sich bei den *maculae* um Schmutz handelt, ist keine Frage, wenn solche Flecken abgewaschen werden (sollen).[84] Mit seinem eigenen Blut tilgte Christus die *macula* unserer Schuld (*cruore proprio reatus nostri maculam tersit*).[85] Häufig waschen Tränen die *maculae* ab (dazu Kap. XI,3c). In den Sakramenten geschieht dies unsichtbar.[86] Wo bei Tertullian Schmutz (vergebbare Sünden) beseitigt werden kann, »Makel« (unvergebbare) jedoch nicht (*carnem uel a sordibus purgare; a maculis*

81 Gregor, Mor. XII,32,37, CCL 143A, S. 650: *Eo ipso enim quo dicitur homo, terrenus exprimitur et infirmus: homo enim ab humo appellatus est. Et quomodo esse ualet sine macula, qui sponte sua ad infirmitatem concidit factus de terra?* Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 194: *hoc est, ut immaculatus esse possit, cui ex terrena conversatione adhaerent maculae.* Zum »Weib« im zweiten Teil stellt schnell die Erinnerung an den Sündenfall sich ein; Albert (ebd.): *quae prima sc. fuit propinatrix corruptionis*; vgl. Gregor, a.a.O.: *Primam quippe uiro iniustitiam mulier propinauit in paradiso. Quomodo ergo iustus apparebit, qui de illa natus est quae iniustitiae propinatrix exstitit?* Zu *propinare* »zutrinken« SCHWAB, Eva.

82 Smaragd, Diadema 55, PL 102,652C,

83 Hugo von St. Viktor (?), Miscellanea II,67, PL 177,627D. Vgl. Ps.-Richard von St. Viktor, In Cant. 33, PL 196,502D: *immaculatam, id est a peccatorum sordibus a se mundatam*; Cassiodor, In ps. 118,1, CCL 98, S. 1060: *Ille enim solus naturaliter immaculatus est, qui peccata non habuit. Sancti enim immaculati fiunt, quando indulgentiae munera consequuntur.*

84 Isidor, Synonyma I,42, PL 83,837A: *fuge jam vitae maculam, fuge vitii cultum, crimen remove a te; a vanitatis te malo coerce; fuge turpitudinem vitae, puritatem vitae tene; veteres maculas ablue*; ebd. I,75, PL 83,844C: *Deus [...] criminum tuorum maculas abluat.*

85 Gregor, Mor. III,14,27, CCL 143, S. 132.

86 Hugo von St. Viktor, De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus, PL 176,34B: *Est prorsus aliud ibi praeter id quod oculis corporeis cernitur; et ipsum est quod invisibiliter peccatorum maculas mundat, et languoribus animarum medetur.*

enim non potest),[87] dort scheint *macula* ein Muttermal oder Brandmal zu sein. Bei Laktanz brennen sich die Sünder mit ihren Freveltaten »unauslöschbare« Male ein (*ineluibiles sibi maculas inusserunt*).[88] Auch bei Leo dem Großen sind »Befleckungen« jedenfalls erheblich leichter zu tilgen: *Et licet cotidiano Dei munere a diuersis contaminationibus emundemur, inhaerent tamen incautis plerumque animis maculae crassiores, quas oporteat diligentiore cura ablui et inpendio maiore deleri.*[89]

Oft läßt sich nicht leicht entscheiden, ob eine *macula* als Schmutzfleck zu verstehen ist. Selbst dort, wo der Ausdruck stark terminologisiert ist, oder wo er als Defekt bestimmt wird, kann über das Verb *maculare* die Assoziation »Verunreinigung« entstehen, ohne daß eindeutig Schmutz gemeint sein müßte; so im Vergleich für die Substanzlosigkeit der Sünde bei Hugo Ripelin: *Peccati vero macula secundum rem nihil est, et tamen deformat animam, non per modum passionis, sed privationis: sicut truncatio membri deformat corpus et maculat.*[90] Auch bei Nikolaus von Kues, wo die *macula* neben dem *reatus* eine Folge der Sünde ist, stellt zur Definition der *macula* als Privation von Schönheit schnell Befleckungsmetaphorik sich ein: *Macula privatio est pulchritudinis in anima ratione illiciti actus. Sicut corpus maculatur ex contagione immundi, ita anima ex affectione prohibiti.*[91] Der Ausdruck *macula* kann demnach auch dann eine Vorstellung von Unreinheit erzeugen, wenn sie bildlogisch kaum nachzuvollziehen ist.

Dieses Problem zeigt sich besonders beim fehlerlosen Lamm, das die israelitische Tradition als Opfertier fordert. Das Paschalamm mußte »ohne Fehler, männlich und einjährig« sein: *erit autem agnus absque macula masculus anniculus* (Ex. 12,5). Als Opferlamm wurde nach Lv. 23,12 ein *agnus inmaculatus anniculus* geschlachtet, was zumindest in dieser lateinischen Vulgata-Fassung an »unbefleckt« in weiterem Sinne denken läßt. Im Neuen Testament wird dann ausdrücklich das Fehlen von Unreinheit (*incontaminatus*) hervorgehoben; nicht um einen vergänglichen Preis sind wir losgekauft, sondern durch »das kostbare Blut Christi«: *sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et inmaculati Christi* (1 Ptr. 1,19). In der typologischen Deutung des Lamms auf Christi Kreuzestod und auf das Altarsakrament ist dann das Freisein des Gottessohns von jeglicher Befleckung durch die Sünde gemeint: *Nos autem quia innocentem, sanctum et justum, et sine omni contagione peccati Dei Filium esse credimus, agnum absque macula et immolamus et sumimus.*[92]

87 Tertullian, De pudicitia 16,24, CCL 2, S. 1314.
88 Laktanz, De ira Dei, edd. KRAFT – WLOSOK, S. 78.
89 Leo I., Tract. 88,3, CCL 138A, S. 548.
90 Hugo Ripelin, Comp. III,3, S. 91.
91 Nikolaus von Kues, Sermo 7,5 (Opera omnia, Bd. 16, ed. RUDOLF HAUBST, S. 121); ebd.: *Tunc perdit nitorem divini luminis et decorem gratiae. Et Deus est vita et munditia animae, quae sic tunc elongata cadit a Deo.*
92 Bruno von Segni, Sent. IV,9, PL 165,1002C.

»Ohne Makel und Runzel« (Eph. 5,27)

In der Brautschaftsmetaphorik des Epheserbriefes stellt Paulus die Kirche als Frau ohne jeden Schönheitsfehler dar; Christus reinigte und heiligte die Kirche im Wasserbad durch das Wort, *ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi, sed ut sit sancta et inmaculata* (Eph. 5,27).[93] Obwohl mit *ruga* an dieser Stelle zweifellos eine »Runzel« im Sinne einer Hautfalte (vgl. »die Stirn runzeln«) gemeint ist, die eine Braut ebenso verunstalten würde wie ein Schmutz- oder Farbfleck, ließ sich auch an eine Falte in Textilien denken, was in der Metaphorik des Waschens von Kleidung den Vorgang des Streckens der Wäsche ins Bild rückt (dazu Kap. XI,6b). Daß Hiob seine Kleider zerriß (Hiob 1,20), deutet Gregor christologisch: *Quid enim uestimentum Domini nisi Synagoga exstitit quae prophetis praedicantibus expectationi incarnationis illius adhaesit? Sicut enim his nunc uestitur a quibus diligitur, Paulo attestante qui ait: »Vt exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam.« Quae enim maculam aut rugam non habere dicitur, profecto uestis rationalis et per actionis munda et per spem tensa monstratur.*[94]

Auch sonst gesellt sich zur *macula* oft eine Runzel.[95] So spricht Williram zur Makellosigkeit der Braut von Cant. 4,7 von all denen, *die der nîene hábent dechêine maculam grauioris peccati, nóch nechêine rugam mendosę duplicitatis.*[96] Diese Deutung der Runzel auf die der Aufrichtigkeit (*simplicitas*) gegenüberstehenden *duplicitas* als »Unehrlichkeit«[97] ist traditionell; sie knüpft wohl an die Beobachtung an, daß bei einer Falte das Tuch »doppelt« liegt (und ein Stück Stoff verborgen bleibt). Leo der Große spricht von der »Runzel der Lüge« (*quia catholica integritas nec maculam perfidiae, nec rugam potest habere mendacii*),[98] und er ermahnt dazu, auf die Seele achtzugeben, *ne ulla eam macula iniquitatis obfuscet, aut duplicis cordis ruga dedecoret.*[99] Gregor gibt zu den *rugae* von Hiob 16,9 als Bedeutung die *duplicitas* derjenigen an, deren Worte und Werke auseinanderfallen; das bestätige Eph. 5,27: *Maculam quippe et rugam non habet quae et turpitudine operis et duplicitate sermonis caret.*[100] Auch bei dieser Deutung scheint Gregor

93 Dazu STRAUB, Bildersprache, S. 62f.; vgl. MANZ, Ausdrucksformen, S. 285 (§ 567 *macula et ruga*).
94 Gregor, Mor. II,34,55, CCL 143, S. 94.
95 Adam von St. Viktor, Sequenzen 15,6,1–3, ed. WELLNER, S. 108 (Maria): *Gaude, mater genitoris, Simplex intus, munda foris, Carens ruga, macula.*
96 Williram von Ebersberg, Expositio, ed. BARTELEMEZ, S. 14.
97 Zur *duplicitas (cordis)* MEYER – SUNTRUP, Lexikon, Sp. 98, 153f., 187f. u.ö. (s. Register Sp. 944 s.v. *duplicitas*).
98 Leo I., Tract. 65,1, CCL 138A, S. 395.
99 Leo I., Tract. 41,1, CCL 138A, S. 232f.
100 Gregor, Mor. XIII,8,10, CCL 143A, S. 674; ebd.: *Quid per rugas nisi duplicitas designatur? Rugae itaque sunt sanctae Ecclesiae omnes qui in ea dupliciter uiuunt, qui fidem uocibus clamant, operibus denegant*; danach kürzer Rupert, In Job, PL 168,1032D.

eher an gestreckte Wäsche zu denken als an ein faltenloses Gesicht,[101] heißt es doch an anderer Stelle zur Kirche als Kleid Christi: *Si enim sancta Ecclesia uestimentum Christi non esset, Paulus profecto non diceret: »Vt exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam«; id est, nec per peccatum habentem maculam, nec per duplicitatem rugam, quia per iustitiam munda est, et per simplicem intentionem tensa. Quae ergo abluta est ne habeat maculam, tensa est ne habeat rugam, utique uestis est.*[102]

Häufig bleiben beide Elemente im Rahmen der Unreinheitsmetaphorik ununterschieden. Der Bräutigam Christus wendet seine Augen ab, weil er keine Unreinheit verträgt: *Delicatus est sponsus iste, nobilis et dives est, speciosus forma prae filiis hominum; et ideo non nisi speciosam dignatur habere sponsam. Si viderit in te maculam sive rugam, statim avertit oculos. Nullam enim immunditiam potest sustinere.*[103] Die Stelle ließ sich für die Frage anführen, ob Sünder zur Kirche gehören oder nicht; Hieronymus: *Ecclesia Christi gloriosa est, non habens maculam neque rugam, aut quid istiusmodi. Qui ergo peccator est, et aliqua sorde maculatus, de Ecclesia Christi non potest appellari, nec Christo subjectus dici. Possibile autem est, ut quomodo Ecclesia quae prius rugam habuerat et maculam, in juventutem et munditiam postea restituta est, ita et peccator currat ad medicum, quia non habent opus sani medico, sed male habentes* (vgl. Lk. 5,31), *et curentur vulnera ipsius, et fiat de Ecclesia quae corpus est Christi.*[104] Allgemein meint das Freisein von *maculae* und *rugae* das Reinsein von Sünde[105] und Unglaube. Nach der Taufe durch den Apostel Bartholomäus hat Indien keine Runzeln und Makel mehr:

40.9,1 *Mox pellem mutat India*
Tincta baptismi gratia,
Ruga carens et macula
Caelesti gaudet copula.[106]

101 Vgl. aber Bruno von Segni, Exp. in Job, PL 164,608A: *Ecclesia enim, quantum ad bonos, neque maculam habet, neque rugam. Sed quia haeretici et caeteri iniqui filii Ecclesiae sunt, qui et in locutione sunt duplices, et mala vetustate senescentes, rugosa facie matris pulchritudinem amiserunt. Ideo sancta Ecclesia rugas habere perhibetur.*

102 Gregor, Mor. XX,29,58, CCL 143A, S. 1046.

103 Guigo II. der Kartäuser, Scala claustralium 9,10, PL 184,481A.

104 Hieronymus, In Ep. ad Ephes. III,5, PL 26,564D–566A; danach Gratian, Dist. I,70 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1179; vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. III,8,3, Bd. 4, S. 79: *Sed multi sunt, etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec erit omnium fidelium Christus caput*; dazu (mit weiteren Belegen) LANDGRAF, Dogmengeschichte, Bd. IV/2, S. 48ff.

105 Caesarius von Arles, Sermo 32,2, CCL 103, S. 141: *Sic cum macula et ruga intrare in vitam aeternam nemo poterit. qua conscientia capitalibus criminibus oppressus aliquis intraturum se esse confidit, nisi se emendando et elymosinas dando mundaverit?*

106 Adam von St. Viktor (?). Sequenzen, ed. WELLNER, S. 270.

f) *contagio, contagium*

Die Ausdrücke *contagio* und (als Nebenform) *contagium*[107] kommen von *contingere* »berühren« und können deshalb ebenso das Anstecken mit einer Krankheit bezeichnen wie das Beschmutzen durch Kontakt mit Unreinem. Isidor definiert *contagium a contingendo, quia quemquem tetigerit, polluit.*[108] Diese Ausdrücke dienen häufig als verstärkende Bezeichnungen für »Sünde« oder »Laster«, besonders in Genitivbildungen.[109] Isidor: *Non debet vitia aliena corripere, qui adhuc vitiorum contagionibus servit.*[110] Vor allem gilt dies im Hinblick auf die Erbsünde.[111] Christus allein war frei vom *peccati contagium.*[112] Bei seiner Menschwerdung war keine fleischliche Lust im Spiel (*quia etsi suscepit carnem, non tamen ex carnis libidinosa contagione*).[113] Es ist nicht leicht, sich von den »Berührungen« der Welt fernzuhalten.[114] Die protestantische Liturgie bittet Gott: *Da, quaesumus, Domine, populo tuo*

107 Dazu ThLL IV, Sp. 625-628; vgl. MANZ, Ausdrucksformen, S. 120f. (§ 184 *contagio criminum, delicti, peccatorum*).

108 Isidor, Etym. IV,6,18, ed. LINDSAY.

109 Z.B. Ambrosius, De Abraham II,8,47, CSEL 32/1, S. 601: *non ergo magnam mercedem promisisset Abrahae, nisi puram animam ab omni delictorum contagione iudicauisset*; Origenes, In Lv. hom. 12,4, GCS 29, S. 462: *sed permanet mundus ab omni contagione peccati*; Gregor, Mor. I,22,30, CCL 143, S. 41: *peccati contagio*; Ambrosius Autpertus, In Apc. VIII, CCCM 27A, S. 675: *Cauete contagia peccatorum*; Eugippius, Vita s. Severini 8,1, ed. NÜSSLEIN, S. 46: *inter cetera iniquitatis suae contagia.*

110 Isidor, Sent. III,32,1, PL 83,704A.

111 Z.B. Augustinus, De peccato originali 13,14, CSEL 42, S. 175: *de paruulis sine ullius uitii ex Adam contagione nascentibus*; ebd. 12,13, S. 175; 37,42, S. 200: *quod infantes etiam qui peccare non possunt, non tamen sine peccati contagione nascuntur.*

112 Leo I., Tract. 77,2, CCL 138A, S. 488; vgl. Tract. 72,2, S. 443: *Suscepit nos illa natura quae ad propaginem nostri generis a communi tramite non abrumperet, et contagium peccati in omnes homines transeuntis excluderet.* — In der allegorischen Deutung von Hiob 2,3 Gregor, Mor. III,14,26, CCL 143, S. 131: *Frustra quippe afflictus est qui et culpae ultione pressus est, et culpae contagio inquinatus non est.* Ebd. III,14,27, S. 132: *Mediator etenim noster puniri pro semetipso non debuit quia nullum culpae contagium perpetrauit.*

113 Isidor, Sent. I,14,3, PL 83,565B. Vgl. Leo I., Tract. 30,4, CCL 138, S. 156: *Superueniente quippe in eam Spiritu sancto et Altissimi obumbrante uirtute* (vgl. Lk. 1,35), *incommutabile Dei Verbum de incontaminato corpore habitum sibi humanae carnis adsumpsit, quae et nullum contagium de concuspiscentia traheret, et nihil eorum quae ad animae corporisque naturam pertinet non haberet.*

114 Cyprian, De mortalitate 23, CCL 3A, S. 29 (von Enoch): *Hoc fuit placuisse in conspectu Dei de hoc contagio saeculi meruisse transferri*; Aponius, In Cant. 9, PLS 1,958: *mundi huius contagionibus ultra se non reddunt terrenis operibus mortuis*; Beda, De tabernaculo II, CCL 119A, S. 83: *exinani te ipsum et euacua ab omni contagione rerum mundanarum*; ebd., S. 85: *sancti qui suorum corda auditorum a terrestribus contagiis extracta ad caelestia desideranda sustollunt.*

diabolica vitare contagia.[115]

Daß es um Unreinheitsmetaphorik geht, wird durch entsprechende Ausdrücke deutlich; so fragt etwa Gregor: *Sed quid est, quod in hac uita sine quauis tenuissimi contagii inquinatione peragatur?*[116] Häufig finden sich hier Verben des Befleckens.[117] Mit Reinigungswasser werden die wegen des Berührens von Toten rituell unreinen Menschen (dazu Kap. III,1b) besprengt: *et homines huiuscemodi contagione pollutos* (Nm. 19,18). Auch wo sonst vom Reinigen die Rede ist, wird an eine Befleckung zu denken sein.[118] Die Verb- und Adjektivformen *contagiare* und *contagiosus* scheinen vor allem im medizinischen Sinn als »anstecken« und »ansteckend« verwendet zu werden; in der Benediktsregel ist der Ausschluß eines Mönchs als letztes Disziplinarmittel vorgesehen, *ne una ovis morbida omnem gregem contagiet.*[119]

g) *contaminare, contaminatio*

Verbreitet ist als Verb des Befleckens *contaminare*, das ebenfalls ein Berühren meint, jedoch — wie auch das Substantiv *contaminatio* — außer auf Beflecken vor allem auf Schänden und Entehren zielt;[120] »Knabenschänder« heißen deshalb *puerorum contaminatores.*[121] Der Mensch befleckt sich selbst mit verschiedenen Sünden,[122] die durch Genitivkonstruktionen näher bestimmt werden können.[123] Papst Leo I.

115 MOSER, Sprache und Religion, S. 47 (Kollektengebet des 2. Sonntag nach Michaelis); ebd.: "Der Inifinitivsatz wird sehr verschieden wiedergegeben: *die teuflische Befleckung vermeiden; die teuflische Vergiftung meiden; vor aller List und Gewalt des Teufels verwahren; des Teufels Einflüsse und ihre Ansteckung meiden*".

116 Gregor, Mor. I,33,47, CCL 143, S. 50.

117 Z.B. Augustinus, Enarr. in ps. 104,34, CCL 40, S. 1550: *nec istos illi suarum iniquitatum contagione polluerunt.*

118 Z.B. Siricius, Ep. 1,14,18, PL 13,1145A: *quamvis sit omnium peccatorum contagione mundati*; Bachiarius, De reparatione lapsi 5, PL 20,1041C: *Unde vides quod sicut peccati contagione maculamur, ita expulsione ejus abluimur*; Theophilus von Alexandrien (Hieronymus, Ep. 98,3, CSEL 55, S. 187): *totis itaque uiribus animas nostras ab omni contagione purgantes dignas celebritate, quae inminet, praeparemus*; Petrus Damiani, Sermo 18,10, CCL 57, S. 116: *a peccatorum se contagio per aedificationis fraternae ministerium purgant.*

119 Benedikt, Regula 28,8, ed. STEIDLE, S. 116.

120 Dazu ThLL IV, Sp. 628-631; WALDE - HOFMANN, Wörterbuch, Bd. 1, S. 266f. Medizinisch auch als Synonym von *contagiare* »anstecken«.

121 Tertullian, Apol. XI,12, CCL 1, S. 109 (von den Göttern).

122 Ambrosius Autpertus, In Apc. II, CCCM 27, S. 112f.: *Alius uoluptati carnis semetipsum prosternens, gulae inlecebris, fornicationibus, adulteriis, uel etiam inrationabilibus incestisque amplexibus foedat uitae innocentiam; alius auaritiae aestibus anhelans. furtis, rapinis, fraudibus, falsis testimoniis homicidiisque semetipsum contaminat.*

123 Z.B. Petrus Lombardus, Sent. IV,38,3,2, Bd. 2, S. 483 (nach Leo I.): *quae de re excusabili contaminationem criminis elegerunt.*

über die Fastenzeit: *Mansuetudinis et patientiae, pacis et tranquillitatis hoc tempus est, in quo exclusa omnium contaminatione uitiorum, perpetuitas nobis est obtinenda uirtutum.*[124] Attributiv findet sich bei Augustinus der Ausdruck *contaminatus* auch gesteigert als *uita contaminatissima et consceleratissima.*[125] Christus kam nicht in diese Welt, *ut in peccatis nostris contaminaretur, sed ut contaminatos mundaret.*[126] Die Negativform *incontaminatus* »unbefleckt« kann vor allem sexuelle Reinheit meinen; zur Vorschrift Lv. 21,14 *Viduam autem et eiectam et contaminatam non accipiet* heißt es etwa bei Origenes: *Sponsa autem Christi neque abiecta neque polluta potest esse, sed virgo incontaminata, incorrupta, munda.*[127] Im allgemeinen Sinne von »sündenfrei« preist *incontaminatus* Hiob; in allen Versuchungen blieb er standhaft und »unbefleckt«: *Sed incontaminatus permansit magnus ille adamantinus Job.*[128]

h) *(co-)inquinare, (co-)inquinatio*

Lat. *inquinare* meint bestreichen und beschmieren (mit Farbe oder Schmutz), dann auch beflecken und verunreinigen allgemein.[129] Gleiches gilt für die Form *coinquinare* und ihre Ableitungen,[130] die ebenso wie *inquinare* als Verben des Beflecken gern mit andern Bezeichnungen verbunden werden. Etwa Apringius zu Apk. 3,4: *Omnis enim qui non inquinatur sorde peccati, cum Domino ambulat in albis et dignus efficitur ut Agni vestigia prosequatur.*[131] Oder Isidor in seiner Sündenklage: *nullum invenitur peccatum, cujus sordibus non sim coinquinatus.*[132] In das Himmlische Jerusalem wird nichts Beflecktes eingehen: *nec intrabit in ea aliquid coinquinatum et faciens abominationem et mendacium* (Apk. 21,27; dazu Kap. VIII,4). Den Gegensatz von *(co)inquinatus* drückt *incoinquinatus* aus.[133] Die Befleckung ist *inquinatio* (z.B. Sap. 14,26 *animarum inquinatio*); auch als *peccati inquinatio,*[134] *sceleris inquinatio*[135] usw. So wünscht Gregor einem Briefpartner, daß ihn der allmächtige Gott von aller »Befleckung der Schuld« reinige (*ab omnis culpae inquinationibus tergeat*).[136] Ähnliches gilt für *coinquinatio.*[137]

124 Leo I., Tract. 42,2, CCL 138A, S. 240.
125 Augustinus, De civitate Dei I,9, CCL 47, S. 9.
126 Gottfried von Admont, De benedictionibus Jacob patriarchae 10, PL 174,1149A.
127 Origenes, In Lv. hom. 12,6, GCS 29, S. 465.
128 Ps.-Origenes, In Job II, PG 17,469D.
129 Dazu ThLL VII/1, Sp. 1809-1815 (*inquinabiliter - inquinosus*).
130 Dazu ThLL III, Sp. 1564f.; MlWb 2, Sp. 818f.
131 Apringius, In Apc., PLS 4,1238f.
132 Isidor, Synonyma I,65, PL 83,842B.
133 Dazu ThLL VII/1, Sp. 972.
134 Gregor, Mor. XXVI,37,68, CCL 143B, S. 1317.
135 Victor von Cartenna, De poenitentia 13, PL 17,986C.
136 Gregor, Ep. XI,18, CCL 140A, S. 888,
137 Z.B. Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 21, PG 56,750: *castigans teipsum ab omni coinquinatione operis mali.*

Das häufig im Plural verwendete Wort *inquinamentum* meint dann mehr den (unspezifischen) Schmutz. Niemand solle ein Götzenbild in sein Haus holen, *quasi spurcitiam detestaberis et velut inquinamentum ac sordes abominationi habebis* (Dt. 7,26). Gott will nach dem Propheten Ezechiel die Menschen *ab omnibus inquinamentis vestris* reinigen (Ez. 36,25; vgl. 36,29). Paulus ruft dazu auf, sich »von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes« zu reinigen: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus* (2 Kor. 7,1).[138] Neben den Genitivformen mit *peccatum*[139] finden sich die *luxuriae inquinamenta* (dazu Kap. III,1c) und die *lasciuiae inquinamenta*;[140] im Hinblick auf Gedankensünden kann von den *inquinamenta cogitationis* gesprochen werden.[141] Gregor ruft dazu auf, *mundi hujus inquinamenta* zu fliehen.[142]

i) *polluere, pollutio*

Als Verb des Befleckens dient häufig *polluere*. Nicht in den Himmel gelangen diejenigen, die sich hier mit schlimmen Taten befleckt haben (*qui hic se nequissimis actibus polluerunt*).[143] Die Ursünde befleckt die Seele der Kinder (*ex originali peccato anima polluitur prolis*).[144] Wegen der ursprünglichen Befleckung war kein Mensch in der Lage, für die Sünder vor Gott zu treten (als Argument für die Inkarnation): *Omnes uidelicet nos inimica illa persuasio in culpae contagium ab ipsa radice polluerat, nullusque erat qui apud Deum pro peccatoribus loquens, a peccato liber appareret, quia ex eadem massa editos aeque cunctos par reatus inuoluerat.*[145] Wer sich mit einem Vergehen befleckt (*crimine pollutum*) weiß, der soll Buße tun, um in das Himmlische Jerusalem eingehen zu könnnen.[146] Den Gegensatz von *pollutus* bildet *impollutus*.[147]

138 Vgl. Ambrosius, De Abraham II,48, CSEL 32/1, S. 602: *oportet nos [...] mundare animae nostrae locum ab omni inquinamento. proicere sordes maliuolentiae, si uolumus spiritum recipere sapientiae, quia »in maliuolam animam non intrabit sapientia«* (Sap. 1,4).

139 Z.B. Origenes, In Lv. hom. 9,4, GCS 29, S. 424: *cum esses mundus, rursum te peccati inquinamento maculasti et ex virtute ad libidinem, ex puritate ad immunditiam declinasti.*

140 Gregor, In I Reg. V,191, CCL 144, S. 539.

141 Gregor, Mor. I,35,49, CCL 143, S. 51.

142 Gregor, In Ev, I,12,1, PL 76,1118B. Vgl. Petrus Chrysologus, Sermo 167,6, CCL 24B, S. 1027: *nulla inmunda mundi inquinamenta sentire.* Zur »unreinen Welt« s. Kap. VIII,1.

143 Cassiodor, In ps. 125,6, CCL 98, S. 1171; vgl. Gregor, Mor. XXV,10,27, CCL 143B, S. 1252: *Incessanter [...] se prauis actionibus polluunt.*

144 Gregor, Mor. XV,51,57, CCL 143A, S. 785.

145 Gregor, Mor. XXIV,2,4, CCL 143B, S. 1191.

146 Richard von St. Viktor, In Apc. VII, PL 196,882A: *Quicunque ergo supernam Hierusalem intrare voluerit, vel se post acceptam gratiam immaculatum conservet, vel si se quocunque crimine pollutum noverit, poenitudine cordis, confessione oris, lacrymarum, et bonorum operum satisfactione stolam suam diligenter mundare festinet.*

147 Dazu ThLL VII/1, Sp. 649f.

Das Substantiv *pollutio* kann mit der Verbindung zum Materiellen und Irdischen[148] einen bestimmten Aspekt der Sünde schlechthin bezeichnen: *Peccatum habet multa nomina. Vocatur enim »macula«, et hoc quia imaginem animæ deformat. Item, »reatus«, quoniam ad pœnam æternam obligat. Item, »pollutio«, et hoc quantum ad contagionem contractam ex terrena delectatione.*[149] Terminologisiert ist »Pollution« noch heute Bezeichnung für »Samenerguß«, sei er unbeabsichtigt, oder – als »Selbstbefleckung« (Masturbation) – selbst hervorgerufen. Stellen, an denen die Bibel in diesem Sinne von *pollutio* spricht, lassen sich über das Verfahren der Allegorese als metaphorische Befleckung durch die Sünde deuten; Vorschriften für die Reinigung dienen dann als Verpflichtung zum Waschen mit den Tränen der Reue (dazu Kap. III,1c).

j) *sordes*

Die allgemeine Schmutzbezeichnung *sordes*[150] wird so häufig mit der Sünde in Verbindung gebracht, daß die Formulierung »zum früheren Schmutz zurückkehren« eine verständliche Umschreibung für den Rückfall in frühere Sünden ist.[151] Verbreitet sind Genitivkonstruktionen[152] wie *sordes peccatorum*:[153] *Cur in peccati sordibus manes? cur in voluntate peccandi persistis?*[154] Der Sünder bekennt, er sei *pleno omni sorde peccati.*[155] Die ursprüngliche unsichtbare Schönheit der Seele wird durch solchen »Schmutz der Sünden« sichtbar verunstaltet.[156] Als nominalen Ausdruck kennt das Mlat. außer *sordes* die Abstraktbildung *sorditas*; wenn ein »Hirte der Kirche« bei seinen Untergebenen Schmutz der Laster findet, dann soll er diesen sogleich beseitigen: *et si aliquam in eis vitiorum sorditatem inveneris, citius castigare et emendare*

148 Gregor, Mor. XXII,20,47, CCL 143A, S. 1127: *Verba enim Dei in terra iacentes audimus, cum in peccatis positi, cum terrenae pollutioni coniuncti, sanctorum uoce spiritalia praecepta cognoscimus.*

149 Hugo Ripelin, Comp. III,4, S. 91.

150 Dazu WALDE – HOFMANN, Wörterbuch, Bd. 2, S. 562f.

151 Beda, Hist. eccl. IV,25 (23), ed. SPITZBART, S. 406: *Verum post obitum ipsius abbatissae redierunt ad pristinas sordes, immo sceleratioria fecerunt.*

152 Dazu MANZ, Ausdrucksformen, S. 464–467 (§§ 929–933 *sordes criminum, delictorum, facinorum, peccatorum, vitiorum*).

153 Z.B. Williram von Ebersberg, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 33; Ps.-Alkuin, De div. off. 39, PL 101,1242C: *candidum et purum esse debet ab omni sorde peccatorum*; Aponius, In Cant. 3, PLS 1,858: *quibus anima ab omni peccatorum sorde extersa.*

154 Isidor, Synonyma I,38, PL 83,836B.

155 Redemptus, Obitus B. Isidori, PL 81,31C.

156 Victor von Cartenna, De poenitentia 29, PL 17,1002AB: *Quam nuda atque deformis anima nostra remanebit, si nos eam saltem poenitentiae velaminibus et confessionis amictibus non obtegamus! nisi quia turpitudinem festinamus abscondere, et animae operire non contendimus nuditatem, cujus cum sit naturaliter invisibilis pulchritudo, visibilis fiet peccatorum sorde deformitas.*

stude.[157]

Neben dem Verb *sordidare* »beschmutzen« existieren die Formen *sordere* »schmutzig sein« und *sordescere* »schmutzig werden«, letztere in Apk. 22,11 *qui nocet noceat adhuc et qui in sordibus est sordescat adhuc.* Der Ausdruck *sordes* wird sonst gern mit andern Verben des Befleckens verbunden, etwa mit *polluere*[158] oder *inquinare.*[159] Gottes strengen Richterspruch muß erwarten, wer das Weihnachtsfest »mit dem Schmutz der Laster beschmiert« begeht (*qui sine remedio poenitentiae ad festivitatem Domini vitiorum sordibus inquinatus accesserit*).[160]

k) *spurcitia*

Lat. *spurcitia* entspricht etwa dt. »Unflat«, wobei das Adj. *spurcus* (aufgrund der Verwandtschaft mit *porcus* »Schwein«?) außer »unflätig« auch als »schweinisch, säuisch« übersetzt werden kann. Es geht also um kräftige Ausdrücke für Unreinheit und Schmutz. So meint *spurcitia* die Unreinheit, die an einem Menschen haftet, der einen Toten berührte, sich aber nicht reinigen läßt (Nm. 19,13). Zudem bezeichnet es den Inhalt der »getünchten Gräber« von Mt. 23,27.

l) *squalor*

Eine stark abwertende Bezeichnung für Schmutz ist *squalor*; wie bei dem Adjektiv *squalidus* wird das Abstoßende daran (etwa »starren vor Schmutz«) betont.[161] Die Liturgiesprache kennt die *squalores peccatorum* und *vitiorum.*[162] Nennt eine Predigt den menschlichen Leib (*caro misera et putribilis*) auch noch *omni squalore peccatorum plena*, dann geht es darum, ihn vollends herabzuwürdigen.[163] Die Genitivbildungen *squalor peccatorum*[164] und *squalor criminum*[165] beziehen den Ausdruck deutlich

157 Honorius, In Prov., PL 172,327A.
158 Z.B. Cassiodor, In ps. 106,14, CCL 98, S. 977: *a superstitionum suarum tenebris eduxit animas peccatorum sorde pollutas.*
159 Z.B. Caesarius von Arles, Sermo 229,3, CCL 104, S. 907: *noli tuam animam peccatorum sordibus inquinare.*
160 Hraban, Hom. de festis 2, PL 110,12CD.
161 Dazu GEORGES, Bd. 2, Sp. 2778-2780; vgl. WALDE - HOFMANN, Wörterbuch, Bd. 2, S. 582.
162 MANZ, Ausdrucksformen, S. 471 (§ 940 *squalores facinorum, peccatorum, vitiorum*).
163 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 49, PL 40,1333.
164 Absalon von Springiersbach, Sermo 14, PL 211,89B: *Sunt multi criminosi in hoc seculo qui terrena quaerunt, carnalia sapiunt, usque adeo sepulti in vitiis, quod nec etiam oculos possunt ad coelum levare: et squalore peccatorum confecti obliviscuntur patriam coelestem, ad quam deberent proficisci.*
165 Victor von Cartenna, De poenitentia 13, PL 17,986C: *animae vero tuae infectum squalore criminum.*

auf den Bereich der Sünde. Gleiches ist gemeint, wenn *squalor* das Innere des Menschen beschmutzt.[166] Aufgrund der Bedeutung »rauh« kann Origenes an die Angabe anknüpfen, Esau sei »wie mit einem Fell behaart« gewesen (Gn. 25,25): Esau war *totus hirsutus et horridus et, ut ita dicam, peccati et nequitiae squalore circumdatus.*[167] Die Verben *squalere* und *squalescere* meinen das Schmutzigsein bzw. -werden; ein Beschmutzen anderer wird hiermit nicht ausgedrückt.

2. Deutsch

a) *un-rein, Un-Reinheit*

Wie beim lateinischen, so sollen auch beim deutschen Wortschatz der Unreinheit zunächst solche Wörter vorgestellt werden, die das Unreinsein negativ ausdrücken. Am stärksten verbreitet sind die Negationen von *rein*,[168] vor allem das präfigierte *unrein.*[169] Sünder sind »böse und unreine« Menschen. In der Hölle wird *Der bose mensch und unreyne*[170] nicht nur für seine eigenen, sondern auch für die von ihm mitverschuldeten (»fremden«) Sünden anderer gepeinigt. Ähnlich wie »arm« dient »unrein« häufig als Attribut zu »Sünder«. Ein Prediger übersetzt Ps. 30,18 *erubescant impii et deducantur in infernum* als: *die bosen und die unreinen sůndere sůlen sich schemen und gevůrt werden in die ewige helle.*[171] Maria – als Veilchen – neigt sich gnädig zu den »unreinen, schnöden« Sündern herab: *Item, de foyle is natuerlike ghebughet unde ghekrummet to der eerden. Also bistu moeder aller soeticheit overmits dyn ghenadighe herte gheneyghet to allen unreynen, snoden sunders, up dattu se moghest salich maken in tijt unde in ewicheit.*[172] Die Edelsteine büßen ihre Kräfte ein, wenn »unreine, sündige Menschen« sie anrühren.[173]

Substantivisch wird neben der *Unreine* später bevorzugt *Unreinigkeit* und *Unreinheit* verwendet. Zu den Genitivbildungen vor allem im Bereich geschlechtlicher Vergehen (dazu Kap. III,1) kommen bedeutungsbe-

166 Julian von Aeclanum, In Iob, CCL 88, S. 30 (zu Hiob 9,30f.): *Aduersum puritatem uitae horror ulcerum pugnat, ut de squalore animi cutis corrupta credatur.*

167 Origenes, In Gn. hom. 12,4, GCS 29, S. 110.

168 Zu *rein(e)* BMZ II/1, S. 659-652; LEXER, Bd. 2, Sp. 388-392; DWb VIII, Sp. 680-710; GAUPP, Geschichte; HARTMANN, Wörterbuch, S. 339-341.

169 Dazu LEXER, Bd. 2, Sp. 1926f.; DWb XI/3, Sp. 1261-1273.

170 Md. Hiob 8790, ed. KARSTEN, S. 142.

171 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 37.

172 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 13.

173 Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 472: *auch werdent die kreft der edeln stain belaidigt von dem handeln und von dem angreifen der unrainen sündigen menschen.*

stimmende Reihungen mit »Übel« und »Sünde«.[174] Auch im absoluten Gebrauch ist deutlich, daß die Sünde gemeint ist, die den Menschen in die Hölle »versenkt«: *mach ê mich reine, ê mîn unreine versenke mich in daz verlorne tal.*[175] Verben des Beschmutzens sind hier *unreinen, verunrein(ig)en*[176] und *entreinen.*[177] Viele Menschen meiden zwar aus Angst vor Kindern die offene »Unkeuschheit«, *aber inwendig sint si vol unkäusch mit gir und treibent ir unfuor mit küssen, mit unzimleichen reden und mit mærlein und verunreinent sich lesterleich und pœsleich, dâ von nicht mêr ze reden ist.*[178]

Der Ausdruck »rein« ist häufig ein schmückendes Beiwort, das Vollkommenheit in jeglicher Hinsicht ausdrückt, ohne daß primär an das Fehlen einer Befleckung gedacht werden muß. Zudem kann »rein von (mhd. auch *vor*) Sünden« auch die Bedeutung »frei von Sünden« haben.[179] Niemand kommt in den Himmel, *ern sî vor allen sünden alsô reine.*[180] Mit Taufe, Martyrium oder Buße wird man *der sünden aller samt ledic und reine.*[181]

b) *un-sauber, Un-Sauberkeit*

Das deutsche Adj. *sauber* scheint sich aus lat. *sobrius* »nüchtern« entwickelt zu haben.[182] Die Differenzen zu *rein* sind außer sprachgeographischen Unterschieden gering; so benennt *sauber* "weniger einen ursprünglichen als einen bewußt herbeigeführten Zustand";[183] und eine Verwendung als »frei von« wie bei *rein* gibt es nicht. Die präfigierte Negativform *unsauber* scheint sich bedeutungsmäßig kaum von *unrein* zu

174 Z.B. Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 1, S. 150: *Un(d) reht gelicher wîse als unser herre im selber erwalte Bethleem die rainon un(d) die hailigen stat. dc er da wurde geborn. also hât der bôse gaist dem endecrist och erwellet die stat ze Babiloni. ûz der allez ûbel un(d) alliu sûnde un(d) alliu unrainekait kom. dc er da och werde geborn.*

175 (Ps.-)Walther, Gedichte 123,39f., edd. LACHMANN - KUHN, S. 169.

176 Dazu LEXER, Bd. 3, Sp. 281; DWb XII/1, Sp. 2036-2039.

177 Dazu LEXER, Bd. 1, Sp. 579; vgl. DWb III, Sp. 582f.

178 Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 250, wo wohl an Masturbation zu denken ist.

179 Z.B. Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 199: *er werde als reine vor sünden, als er was, herre, dô dû den menschen hetest geschaffen*; ebd. S. 411: *sie sint dannoch reine vor grôzen sünden*; vgl. S. 397: *Wan ir wellet iuwer herze niht reine machen vor der hôhvart.*

180 Herger MF 28,33 (Minnesangs Frühling, edd. MOSER - TERVOOREN, S. 52).

181 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 123.

182 Dazu BMZ II/2, S. 718f.; LEXER, Bd. 2, Sp. 1283-1285; DWb VIII, Sp. 1848-1859.

183 JOHN HENNIG, Sauber (Muttersprache 82, 1972, S. 45-51) S. 47.

unterscheiden.[184]

Das Substantiv *Unsauberkeit*[185] wird etwa in einer Variation des Spruchs »Wenn Sünde nicht Sünde wäre...« (s. S. 76) genannt: *Jeronimus spricht das sünd nicht sünd wer dennocht so wer sie mir unmer von ir grosser unsawbrickheit.*[186] Aufgrund der »Unreinheit« des Aussatzes kann sich ein Paradigmengebet auf Christi Aussatzheilungen berufen bei der Bitte, die »Unsauberkeit meines Herzens« zu reinigen: *Herro gereine die unsuferi mis herzen alse dv gireindost die mis(el)suhtigen.*[187] Das Gift, das die Viper im »Physiologus« ausspuckt, bevor sie Wasser trinkt, bezeichnet die »Unsauberkeit«, mit der »wir« befleckt sind: *Den uurm sculen uuir biledon: so uuir uuellen drinkan daz geistliche uuazzer, daz uns giscenket uuirt fone demo munde unserro euuarton, so sculen uuir uzspiuuen zaller erist alle die unsuberheit, da mite uuir beuuollen sin.*[188]

Relativ selten wird »unsauber« verbal (etwa »verunsäubern«);[189] verbreitet hingegen ist *säubern,*[190] gelegentlich mit anderen Verben des Reinigens verbunden. Christus hat die Welt mit seinem Blut *gesûbert un(d) geraint.*[191]

c) *un-lauter, Un-Lauterkeit*

Der Ausdruck *lauter, lûter*[192] meint »rein« vor allem im Sinne von »klar« und »unvermischt«; er läßt an sauberes Wasser oder durchsichtiges Glas, doch auch an von allen Beimischungen gereinigtes Edelmetall denken (»lauteres Gold«). Da eine Metallveredlung meist mit Feuer geschieht, ist die »Läuterung« oft ein Brenn- und Schmelzvorgang. »Lauter« übersetzt häufig *purus* im Sinne von *simplex* als »ehrlich« und »aufrichtig« (z.B. »lautere Beichte«; dazu Kap. IV,2b). Die Negativform *unlauter* und das Substantiv *Unlauterkeit*[193] beziehen sich außer auf die entgegengesetzte unredliche Haltung (noch heute z.B. in »unlauterer Wettbewerb«) vor allem auf Sexuelles: »Unlauterkeit« ist besonders im Frühnhd. eine Umschreibung für die Sünde der Luxuria (dazu Kap. III,1c); sie folgt im »Narrenschiff« aus dem Tanzen:

184 Dazu LEXER, Bd. 2, Sp. 1942; DWb XI/3, Sp. 1305-1311.
185 DWb XI/3, Sp. 1310, bucht aus einem Birgittendruck (1502): *unseuberkeit der sünd.*
186 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed. WERBOW, S. 97 App.
187 Rheinauer Gebete (Denkmäler, ed. WILHELM, S. 65).
188 Physiologus, ed. MAURER, S. 94.
189 Dazu DWb XII/1, Sp. 2040; vgl. BMZ II/2, S. 719: *(be)unsûbere.*
190 Z.B. Johann Geiler von Kaisersberg (DWb VIII, Sp. 1858): *so ein mensch von lastren erleert und gesaufert wirt.*
191 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 115.
192 Dazu BMZ I, S. 1058-1060; LEXER, Bd. 1, Sp. 1996-1998; DWb VI, Sp. 378-390; vgl. HERMANN KRINGS, Art. »Lauterkeit« (HWbPh 5, Sp. 47-49).
193 Dazu XI/3, Sp. 1123-1125; vgl. ebd. Sp. 731 (*ungeläutert*).

61,12 *Vß dantzen vil vnratts entspringt*
Do ist hochfart / vnd üppikeyt
Vnd für louff der vnlutterkeyt.[194]

Das Adj. »lauter« nähert sich oft sehr — auch im Sinne »frei von (Sünde)« — dem Adj. »rein«, mit dem es gern zwei- oder mehrgliedrige Formeln eingeht;[196] Christi Menschheit war *luter und reine an aller hande sůnde.*[197]

d) *bewellen*

Das Verb ahd. *biwellan*, mhd. *bewellen* hat sich nicht bis heute erhalten; bereits im späten Mhd. ist es vornehmlich nur noch in den Partizipformen *bewollen* und vor allem *unbewollen* (auch als Vollkommenheitsattribut) präsent.[198] Der — vielleicht vom »Wälzen« (*volutari*) der Schweine in ihrer Suhle (dazu Kap. IX,1) herstammende — Ausdruck meint »Beflecken«, auch »Schänden«, vor allem in sexueller Hinsicht.[199] Der Beter der Würzburger Beichte bekennt, sich selbst befleckt zu haben: *ih biuual mih fora ubilero lusti ente daz ih mit minan ougun gisah daz mi urloubit niuuas.*[200] Ehebruch wird umschrieben als »jemandem die Frau bewellen«.[201] Auch sonst ist »bewellen« ein vielseitiges Verb des Befleckens. Vor der Erlösung waren »wir« mit Sünden befleckt (*Wir waren auch envollen in den sunden bewollen*).[202] Erst Christus war frei davon: *daz was der ereste man, der sih in Adames sunden nie nebewal.*[203] Beim »Streit der Töchter Gottes« wendet die »Wahrheit« ein, es entspreche nicht Gottes Gerechtigkeit, *der mensche der sich willeclîchen bewollen hete mit den sünden, daz der mensche iemer solte komen für dîn reinez antlütze in dînen himelischen sal zuo dînen ungemeilten engeln.*[204] Der hl. Laurenzius kann denjenigen helfen, *die mit nôtin unde mit angisten begriffin sint unde mit sundin bewollin*

194 Brant, Narrenschiff, ed. LEMMER, S. 150.
196 Z.B. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 328: *daz er lûter und reine si von houbthaften sůnden.*
197 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 29. Vgl. Kaiserchronik 9082, MGH Dt. Chron. I/1, S. 248: *er ist sô lûter und sô raine.*
198 Dazu BMZ III, S. 672f.; LEXER, Bd. 1, Sp. 255 (*be-wellen*); Bd. 2, Sp. 1771 (*un-bewollen*); Bd. 3 Nachtr., Sp. 80. — Reizvoll wäre es, die Geschichte des Aussterbens dieses Wortes zu schreiben; die vorliegende Arbeit kann dazu zunächst nur Material bereitstellen.
199 Z.B. Die altdeutsche Genesis 860f., ed. DOLLMAYR, S. 25: *so beginnet ime gollen daz er sich hât pewollen.*
200 Würzburger Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 316).
201 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 93: *ettelichen bewillet er daz wip.*
202 Von der Zukunft Gottes 267f. (SCHWAB, Thema [I], S. 15).
203 Ezzolied 177f. (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 18).
204 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 199.

sint.[205] Der Sünder bekennt:

5173 *Mit sunden was ich bewollen,*
Ich han gelebt mit vollen
Nach meins leibs gelust.[206]

Wenn schon die Engel sich vor dem Gericht fürchten, *treun, wie geschiht uns armen sůndærn dann die mit vil manigen sůnden bewollen sint!*[207]

Befleckend wirkt die »Welt« (dazu Kap. VIII,1); die Sünder sind *sere mit der welt bewollen und mit werltlichen sunden bekumert.*[208] Die Juden befleckten sich mit »unsauberen Werken« (*die sih iu beuuullan mit unsuberen uuerchan*).[209] Mit Unrecht befleckt war der »Gott« Apollo, sowie Kaiser Alexander, der ihm Opfer darbrachte: *Mit meine was bewollen Der got vnd och sin dienist man.*[210] Gott gibt den Armen nicht mehr Reichtümer, damit sie sich nicht »mit vielfältiger Bosheit« beflecken:

2780 *Wan er chennet ir hercz und ir muet:*
Ob sy hieten den vollen,
Ir hercze wurd et bewollen
An vil maniger boshait,
Darum er in das guet verseit.[211]

Der Teufel bemüht sich, die Menschen mit verschiedenen Sünden zu beflecken:

886 *Ettelichen man*
ilet der Satanas bewellen,
cheren ab der gůte
mit starchem ubermůte,
etslichen mit kire,
den anderen mit nide.
etlichen er inzundet,
daz er lihte zurnet.

205 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 88.
206 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 96; ebd. 5330f., S. 99: (die Seele) *Dew sich hat bewallen Mit maniger poser sunde!*
207 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 10.
208 (Prosa-)Lancelot, ed. REINHOLD KLUGE, Bd. 1 (DTM 42) Berlin 1948, S. 247f.; zum Kontext SPECKENBACH, Form, S. 338f.
209 Physiologus, ed. MAURER, S. 94.
210 Hugo von Langenstein, Martina 4,102f., ed. KELLER, S. 10; vgl. ebd. 84,43-45, S. 210: *Die sele verswachit Mit sünden gar bewollen Dur dinen got appollen.* Der Reim bereits Kaiserchronik 103f., MGH Dt. Chron. I/1, S. 81.
211 Heinrich von Burgeis, De Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 53.

mit mislichen sculden
ilet er mennesken pewellen.[212]

Substantivische Bildungen lassen sich früh nachweisen. Der ahd. »Physiologus« spricht allgemein von »Liebschaften und Hurerei und all den Befleckungen, die dem Teufel gefallen«: *mit uuine unde mit hŏre unde mit allen dien beuuollennussedon, die demo diuuele lihchent.*[213] Wo die Jüngere bairische Beichte das Sündigen *in piuuellida mines lichnamin* bekennt, ist konkret Pollution oder Masturbation gemeint (dazu Kap. III,1c).[214]

Mit *unbewollen* wird häufig *immaculatus* übersetzt, etwa bei Christus als »makellosem (Opfer-)Lamm« (vgl. Kap. II,1e).[215] Die hl. Martina war von keiner Sünde befleckt: *Behuot vor allim meine Uon svnden vnbewollin.*[216] Berthold von Regensburg ermahnt die jungen Leute, die »noch unbewollen sind von Sünden« (*die noch unbewollen sint mit sünden*), das Herz von tödlichen Sünden freizuhalten.[217] Auch ohne weitere Bestimmung ist *unbewollen* im Sinne von »sündlos« verständlich. Berthold von Regensburg predigt über die Seligen im Himmel: *die sæligen und die rehten die âne schulde und unbewollen bî unserm herren blîbent, der sî dâ beschaffen hât, daz sie nie kein tœtlich sünde begiengen und ouch niemer mêr keine begân wellent, und alliu diu kleinen kint, diu rehte getouft werdent, diu sint alliu ze himele geschriben.*[218]

e) *besul(w)en*

Wie bei *bewellen*, so ist auch bei den Verben, die mit mhd. *sol* »Schmutzlache« zusammenhängen, häufig an das Wälzen vor allem von Schweinen in der »Suhle« gedacht.[219] Doch es kann auch allgemeiner ein Beschmutzen damit ausgedrückt werden. Wer sich hier mit Sünde befleckte (*swer sich torste hie besuln mit suntlicher unvlat*), dem

212 Die altdeutsche Genesis, ed. DOLLMAYR, S. 25f.; vgl. ebd. 1097–1099, S. 32: *want wir tuelen neheine wile uns pewellen mit hûre iŏch mit nide, mit ubermûte iŏch mit kire.*

213 Physiologus, ed. MAURER, S. 94; FRANK, Studien, S. 14.

214 Jüngere bairische Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 315).

215 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 362: *des sult ir got bitten* [...] *daz er uch brenge ad cenam agni immaculati, zu der wirtschaft des unbewollenen lambis*; vgl. Apk. 19,9 *beati qui ad cenam nuptiarum agni vocati sunt.*

216 Hugo von Langenstein, Martina 180,38f., ed. KELLER, S. 454.

217 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 390.

218 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 172.

219 Dazu BMZ II/2, S. 466f. (*sol*); LEXER, Bd. 1, Sp. 221, 230; Bd. 2, Sp. 1053, 1293, 1294; DWb X/4, Sp. 1007–1009; vgl. DWb I, Sp. 1691. Vgl. vom Eber in Marjodos Traum (Gottfried, Tristan 13532f., ed. RANKE, S. 170): *mit sinem schume solget er daz bette und al die bettewat.*

drohte der hl. Ambrosius heftig mit den Strafen der Hölle.[220] Die Vorstellung von der Sünde, mit der jemand befleckt ist (*die grozen sunde* [...], *da er vor was besulwet an*),[221] steht hier besonders gern in der Metaphorik des befleckten Kleides; die hl. Katharina widerstand *dem alden hellediebe, der manigen sûlt die kusche wat.*[222] Die »Weiße des Herzens«, welche die hl. Martha in Tugend bewahren will, läßt ebenfalls an ein weißes Kleid denken: *ires herzen wize wolde si nicht besulen tun.*[223]

f) *besudeln*

In nhd. Quellen wird dieses Verb durch *(be)sudeln* verdrängt.[224] Vor allem Luthers Bibelübersetzung (z.B. Sir. 23,16 *vnd besuddeln sich nicht mit dieser Sünde*) trug zur Verbreitung bei.[225] Die Fürsten, so heißt es bei Grimmelshausen, sollen sich nicht *selbst mit denen Sůnden und Lastern besudlen welche sie zustraffen von GOtt gesetzt seind.*[226] Wenn schon Heilige wegen kleiner Sünden in »jener Welt« schlimme Peinen erdulden müssen, so Abraham a Santa Clara, *wie werden erst wir bestehen bey dem gerechten Göttlichen Richter / die wir uns stündlich / ja öffters mit läszlichen Sünden besudlen.*[227]

g) *(be)smitzen, beschmeißen*

Das ahd. als *bismîz(z)an* überlieferte Verb mhd. *smitzen*, später *(be)schmeißen* und (intens.) *(be)schmitzen*,[228] mag wegen der Bedeutungsverbindung »werfen« und »schmieren« an das Verputzen von Häuserwänden erinnern.[229] Im frühen Nhd. handelt es sich um – gern auch von Luther gebrauchte – kräftige Ausdrücke, die vor allem an den Auswurf von Kot (besonders bei Vögeln) denken lassen.

220 Das Passional 249,22f., ed. KÖPKE; dazu auch Kap. II,2n.
221 Das Passional 608,4f., ed. KÖPKE.
222 Das Passional 669,64f., ed. KÖPKE.
223 Das Passional 333,32f., ed. KÖPKE.
224 Dazu DWb I, Sp. 1690f.; X/4, Sp. 929f., 939–943; LEXER, Bd. 2, Sp. 1286; KLUGE, Wörterbuch, ed. SEEBOLD, S. 713. Dort jeweils zum Verhältnis zu *sudel(er)* »Koch«.
225 Vgl. Adam Petris Bibelglossar von 1523 (Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 260*): *Besudlen: verunreinen/beflecken.* Vgl. DIETZ, Wörterbuch, Bd. 1, S. 285.
226 Grimmelshausen, Verkehrte Welt, ed. FRANZ GÜNTER SIEVEKE, Tübingen 1973, S. 18.
227 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 2, S. 433.
228 Dazu BMZ II/2, S. 433; LEXER, Bd. 1, Sp. 220; Bd. 2, Sp. 1006, 1017; DWb I, Sp. 1582–1584, 1585; IX, Sp. 1006–1009, 1103; DIETZ, Wörterbuch, Bd. 1, S. 270f.
229 KLUGE, Wörterbuch, ed. SEEBOLD, S. 642.

h) *beschmutzen, Schmutz*

Die heute im Nhd. als Bezeichnung für Verunreinigen und Unreinsein üblichen Ausdrücke *beschmutzen* und *schmutzig* werden als Ableitung vom Nomen *Schmutz* empfunden, was etymologisch gesehen nicht zutrifft. Mhd. *smu(t)z* wurde offenbar umgekehrt aus *smutzen* »beflecken« gebildet.[230] Die Belege für diese Metaphorik sind durchweg spät und erstaunlich selten. Die in der vorliegenden Arbeit als Bedeutungsangaben fungierenden Ausdrücke wie *Sündenschmutz*[231] überschneiden sich deshalb kaum mit entsprechenden Wortformen in den älteren deutschen Quellen.

i) *Fleck, beflecken*

Von den nominalen Bezeichnungen für das Verunreinigtsein, von denen jeweils Verbformen für das Verunreinigen abgeleitet sind, sei zunächst *vleck(e)*, später *Flecken*, vorgestellt (wobei die Bedeutungen »Stoffetzen« und »Örtlichkeit« hier außer Acht gelassen werden können).[232] Adjektive beziehen »Fleck« deutlich auf die Sünde (»sündlicher Fleck«);[233] »sündige Flecken« brachten Luzifer und seine Gesellen zu Fall (*Der mit sundigen vlecken   Mit sinen valgenozen   Von himele wart verstozen*).[234] Gleiches gilt für die Genitivbildung »Flecken der Sünden«[235] wie für das Kompositum *Sündenflecken*;[236] in der Beichte verbergen die Menschen gern ihre »Sündenflecken«:

8358 *man vint vil der lute*
di ir bichte ein deckekleit
machen also ich han geseit
do mite si irre sundenvlecken
beide sus und so bedecken.[237]

230 KLUGE, Wörterbuch, ed. SEEBOLD, S. 645; vgl. LEXER, Bd. 2, Sp. 1020; DWb I, Sp. 1186; IX, Sp. 1136ff.

231 DWb X/4, Sp. 1138, bucht nur einen Beleg bei Görres.

232 Dazu BMZ III. S. 337f.; LEXER, Bd. 3, Sp. 388-390; DWb III, Sp. 1740ff.

233 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat 2746-2748, ed. PFEIFFER, Sp. 70 (von Christus): *âne süntlîchen vlec   was er âne sünde hie, sô daz er sünde nie begie*; auch ebd. 15029f., Sp. 377: *sunder süntlîchen vlec   geruoche rihten mînen wec*; Predigten, ed. LEYSER, S. 120: *sůntliche vlecken.*

234 Heinrich von Hesler, Apokalypse 14264-14266, ed. HELM, S. 209.

235 Vgl. Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 9: *ane vlecke totlicher sunden.*

236 Mechthild, Licht III,10, ed. NEUMANN, S. 89: (die Seele) *wirt vor gerichte gezogen in bibender schemmede, das got von ir sůnden vleken ist so dike vrőmede.* Belege zu »Sündenfleck«: DWb X/4, Sp. 1138.

237 Brun von Schönebeck, Hoheslied, ed. FISCHER, S. 250.

Adames sundenvlec meint die Erbsünde.[238] *Adames vlecken* in Christus nicht finden zu können, erstaunte den Teufel.[239] Auch ohne ausdrückliche Bedeutungsangabe ist oft verständlich, welche Art von Flecken[240] gemeint sind: *Treges tu mensche der vlecken icht an dir. so bite got daz er sie dir ab neme.*[241] Ein einzelner Schmutzfleck am Gewand ist eine kleine Sünde: Der hl. Anno darf in einer Himmelsvision »wegen eines Fleckens vor seiner Brust« (*durch einin vlekke vure sînin brustin*) den für ihn bestimmten Thron nicht besteigen, er muß zuvor den Kölnern gnädig ihre Schuld vergeben.[242]

Eine Predigt unterscheidet mit drei Arten von Flecken drei Arten von Sünden: *Drier hand fleken sint: der erste ist der den wir geerbet hant von ůnserm ersten vatter Adam, und den nimt der tôf ab. der ander ist hobet sůnde, der die hat. der dritte ist tågliche sůnde.*[243] Als Jungfrau brachte Maria Jesus »ohne Flecken« zur Welt: *ane vleckin si magit von ime ginas.*[244] Außer lat. *macula* wird hiermit auch *labes* übersetzt. Schreibt Papst Innozenz III. über die Verächtlichkeit der menschlichen Empfängnis: *Conceptus in pruritu carnis, in fervore libidinis, in fetore luxurie: quodque deterius est in labe peccati,*[245] so paraphrasiert dies Hugo von Langenstein als:

116,93 *Horint kvmber langen*
Wie wir sin enpfangen
In boser akvste
Uon dez fleischis geluste
In vnkivschir mugent
Von angeborner vntugent
Fleischlichir kvnde
In dem flecken der sünde.[246]

Die Verbindung *Schandfleck* verstärkt den Aspekt des Beschämenden.[247] Luther übersetzt Sir. 20,26 *obprobrium nequa in homine*

238 Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi 2207, ed. HELM, S. 86.
239 Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi 2220, ed. HELM, S. 87.
240 Vgl. Hugo von Langenstein, Martina 90,63, ed. KELLER, S. 226: *Div sveze ane flecken.*
241 Predigten, ed. LEYSER, S. 44.
242 Annolied 734 (u.ff.), ed. NELLMANN, S. 56(ff.); vgl. Lampert von Hersfeld (ebd. S. 150): *sed partem candentis vestimenti, eam scilicet, qua pectus tegebatur, sordida quaedam ac feda caligo obduxerat.*
243 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 298.
244 Wilder Mann, Von christlicher Lehre 95 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 585).
245 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,1,3, ed. MACCARRONE, S. 8.
246 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 294f.
247 LEXER, Bd. 2, Sp. 656, 658; DWb VIII, Sp. 2145f.; vgl. ebd. Sp. 2154 (*schandmal*; *schandmase*). Z.B. Beer, Narrenspital, ed. ALEWYN, S. 69: *ob ich gleich oftmals meine eigene Schand entdecken und mich selbst für denjenigen anklagen werde, dessen Leben mit tausend Schandflecken bemakelt gewesen.*

mendacium als *DJe Lügen ist ein hesslicher schandfleck / an einem Menschen.*[248] Ein ganz schlimmer Sünder ist ein »Schandfleck der ganzen Welt«,[249] wobei Berthold von Regensburg besonders an die Konkubinen der Priester denkt: *Pfî, dû schantflecke aller der werlte, die dâ bî gewîhten liuten ligent unde sich lâzent tasten mit den henden, dâ mite man der meide sun handelt!*[250]

Als Bild nur schwer nachzuvollziehen ist es, wenn die Seele der Maria Magdalena in solchen Flecken wie im Morast »steckt«:

8113 *si sach ir sele steken*
in schædlichen fleken
und in hoptsunden tief.
dez si do hin sich weschen lief
zů der erbermd brunnen.[251]

Das Verb *beflecken*[252] entspricht — besonders seit dem Frühnhd. — lat. *maculare*. Gott soll gebeten werden, *Daß er begangne Schuld / die uns befleckt / verzeihe.*[253] Neben »befleckt« kann »fleckig« stehen: *swaz vleckecht mit sunden is.*[254] Die Negation *unbefleckt*, *unbevlecket*[255] übersetzt *immaculatus* z.B. in Jak. 1,27 *inmaculatum se custodire ab hoc saeculo* bei Luther: *Vnd sich von der Welt vnbefleckt behalten.*[256]

j) Meil, (be)meilen

Für lat. *macula* steht im Mhd. häufig *meil*[257] (etwa in der Übersetzung von Cant. 4,7 *et macula non est in te* als *nehain mail nist in dir*[258]), gelegentlich von dem etymologisch fremden *mâl* »Kennzeichen,

248 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 1780.
249 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 205: *Owê, daz ie dehein touf ûf dich kam, dû schantflecke aller dirre werlte*; vgl. ebd. Bd. 2, S. 152, 182, 218.
250 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 452.
251 Der Saelden Hort, ed. ADRIAN, S. 147.
252 Dazu LEXER, Bd. 1, Sp. 250; Bd. 3 Nachtr., Sp. 79; DWb I, Sp. 1263; DIETZ, Wörterbuch, Bd. 1, S. 225.
253 Andreas Gryphius, Catharina von Georgien. Trauerspiel, ed. ALOIS M. HAAS (RUB 9751) Stuttgart 1977, S. 100.
254 Das Passional 4,72, ed. KÖPKE.
255 Dazu LEXER, Bd. 2, Sp. 1770; DWb XI/3, Sp. 274-277 (*unbefleckbar - unbefleckheit*). Z.B. Schiller, Maria Stuart V,7 (Werke, edd. FRICKE - GÖPFERT, Bd. 2, S. 671): *Was weiht den Priester ein zum Mund des Herrn? Das reine Herz, der unbefleckte Wandel.*
256 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2457.
257 Dazu BMZ II/1, S. 94-96; LEXER, Bd. 1, Sp. 2076-2078; DWb VI, Sp. 1906f.; auch FRANK, Studien, S. 19-21, 181.
258 St. Trudperter Hoheslied 51,31, ed. MENHARDT, S. 180; vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 69: *min vrůndinne, du bis gar schone und reine, důne has kein mayle*; ebd. S. 72.

Fleck« nicht unterschieden.[259] Genitivbildungen wie *der sunden mail*[260] bestimmen diesen Flecken als Sünde. Der Teufel hielt uns in seinem »Kerker« gefangen *umb der sünden maile.*[261] Maria wird angesprochen als *Frowe ane sünden meil.*[262] Die »Rose ohne Dornen« trug Jesus

9343 *In reinem magetueme,*
Daz ir kuscheite blueme
Niekein sunden mal entpfienc.[263]

Die Sünde wäre ein schwarzer Flecken bei einer Deutung der Lilie auf die Keuschheit Marias: *Bi der lylyen ist bezeichent die kůscheit. wanne die lylye ist wiz vnd en hat keinen swarzen wlechel. Also waz vnser vrowe sent maria wiz vnd rein ane aller slachte mayle der sůnde.*[264] Oder Sünder »liegen« in diesem Schmutz (*und ligent in der sünden mail*).[265]

Ein reuiger Beter bekennt, »sündenmeilig« zu sein (was von *mâl* abgeleitet sein könnte): *swie gar ich sündenmælic sî, doch wont in mir der riuwe ein ast.*[266] Der geistliche Stand nützt einem Menschen wenig, wenn sein Herz »von Sünden meilig« ist:

4305 *Blatten, kappen sint nicht heilic:*
Ist daz herze von sünden meilic
Und bezzert sich niht von tage ze tage
Mit bîhte und mit riwen klage,
Sô ist diu arbeit gar verlorn
Daz pfaffe oder münich ist hôch geschorn.[267]

Verwandt sind Formulierungen wie »Meil des Lasters«[268] oder *schanden*

259 Zu *mâl* BMZ II/1, S. 21–25; LEXER, Bd. 1, Sp. 2014f.; DWb VI, Sp. 1493f.
260 Z.B. Die altdeutsche Genesis 5635, ed. DOLLMAYR, S. 169: *âne sunten meile*; Hugo von Langenstein, Martina 84,28, ed. KELLER, S. 210: *Smehe von der svnden meil*; ebd. 160.54, S. 404: *Uon siner svnden meile*; Winsbecke 54,7, edd. LEITZMANN – REIFFENSTEIN, S. 31: *ie grœzer wirt der sünden meil*; Heinrich der Teichner, Gedichte 389,126–129, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 150: *aver wer nicht willen hat lazzen von der sunden mail, waz den andern ist ein hail, daz ist im alz unnutzpår*; ebd. 564,1463, Bd. 3, S. 53; 580,74, S. 116.
261 Michel Beheim, Gedichte 388,528, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 3/1, S. 110.
262 Hugo von Langenstein, Martina 80,59, ed. KELLER, S. 201.
263 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 138.
264 Predigten, ed. LEYSER, S. 37.
265 Kaufringer, Werke 27,101, ed. SAPPLER, S. 254.
266 Winsbecke 76,6f., edd. LEITZMANN – REIFFENSTEIN, S. 43; vgl. Heinrich von Hesler, Apokalypse 11687f, ed. HELM, S. 171: *Dise aber die sunden melic Sich machen...*
267 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 177.
268 Z.B. Vom Himmelreich 7,29 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 1, S. 385): *ane laster(e)s meile*; zu *lastermeilig* JUNGBLUTH zum Ackermann, Bd. 2, S. 45.

meil,[269] auch »mordmeilig« (dazu Kap. III,2a). Auf die Erbsünde beziehen sich Formulierungen wie *diu meil, diu uns an geborn sint von mennischlicher brôde.*[270] Oft steht »Meil« absolut für »Sünde«;[271] ins Himmlische Jerusalem geht nichts Unreines ein (vgl. Apk. 21,27; dazu Kap. VIII,4): *diu buric nehein meil dolt.*[272] Das Verbrechen Kains nennt das »Anegenge« *die michelen sunte und daz vil michel meil.*[273] Vor der Sintflut »bereute« Gott, die Menschen erschaffen zu haben, *wand er vil manic meil sach.*[274] Wenn man sich von *houbethaften mailen* »beschneiden« soll, dann sind damit schwere Sünden gemeint.[275] Die Bedeutung kann durch ein zweites Glied der Aussage bestimmt werden; der hl. Laurenzius wurde mit Feuer gemartert, *und was îdoch an im dehein meil noh suntlichiu dinch.*[276] Häufig bezieht sich absolutes *meil* auf Geschlechtliches, besonders im Zusammenhang mit der Jungfrauengeburt: Jesus *wart mensch von dem lautern rainen leib unser frawen ân alleu mail.*[277] Beim Priester Wernher grüßt der Engel Maria mit den Worten: *Aue, got gruzzet dih Marie, div von allem meile bist frie.*[278] Auch der jungfräuliche Elias war unberührt *uon allem mæile.*[279]

Verbal finden sich neben *meil(ig)en* auch *(sich) vermeil(ig)en*[280] und *bemeiligen.*[281] Wenn ein Mensch vom Teufel dazu gebracht wurde, das *engeliske leben* der Jungfräulichkeit zu verlassen, *so hat er sich ge-*

269 Z.B. Frauenlob XII,6,19, edd. STACKMANN – BERTAU, S. 541; Jöriger (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 2, S. 105): *hüt dich vor schanden meil*; vgl. JUNGBLUTH zum Ackermann, Bd. 2, S. 168.

270 Predigten, ed. JEITTELES, S. 107.

271 Sante Servatien Leben 193f., ed. WILHELM, S. 158: *Do die mit manigem mæile waren bestoben got æinmuotich begunden loben.*

272 Himmlisches Jerusalem 127 (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 100); andere Herausgeber ändern in *mein*; vgl. Sante Servatien Leben 316f., ed. WILHELM, S. 161: *in der himelischen Syon, diu da duldet dehæin mæin.*

273 Anegenge 1577f., ed. NEUSCHÄFER, S. 95; dies knüpft an das Motiv vom Beflecken der jungfräulichen Erde an; *dô gemeilte daz bluot die magetreinen erde* (1571f., ebd.).

274 Anegenge 1800, ed. NEUSCHÄFER, S. 107.

275 Kaiserchronik 9426, MGH Dt. Chron. I/1, S. 255.

276 Predigten, ed. JEITTELES, S. 128.

277 Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 310; Predigten, ed. JEITTELES, S. 129: (Christus) *der si erchôs ûz aller dirre werlt im zeiner muoter, daz si, unbewolleniu ân meil, ân sunde, ein sal wære des heiligen geistes*; Oswald von Wolkenstein, Lieder 111,17f., edd. KLEIN u.a., S. 262: *die in keuschlichen hie gebar an we und mail*; vgl. ebd. 114,5–7. S. 287: *des si genas, magt vor und nach, von ainer sprach, Ave, an mail empfieng, gebar.*

278 Priester Wernher, Maria D 2417f., edd. WESLE – FROMM, S. 119.

279 Priester Wernher, Maria D 1581, edd. WESLE – FROMM, S. 88; die Hs. A (1433, ebd.) liest hingegen *von allen weiben.*

280 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche 8,58, ed. REICHEL, S. 89: *Mensch, wenn du dich mit sunden vermeiligst.* Vgl. LEXER, Bd. 3, Sp. 176; DWb XII/1, Sp. 852.

281 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 3, S. 191: *das der Mensch, so von der erbsindt bemailiget worden, ohne tauf nit khan eingehen in das reich gottes.*

meilegot, der tiufel des lachot.[282] In den Himmel kommen nur *die lûtern und die reinen, die von deheinen sünden sint gemeilet.*[283] Lat. *immaculatus* entspricht dann auch *ungemeil(ig)t* usw.;[284] so bei Christus als »makellosem Lamm« (hier in der Gottesknecht-Vision von Jes. 53,7):

8896 *der uns allen verlîhet daz leben,*
der wirt ze dem tôde gegeben
als ain ungemailtez lembelîn:
ez entuot niht ûf den munt sîn.[285]

In der Beichte soll *der svnden mal* abgewaschen werden.[286] Der Priester Wernher bittet die Gottesmutter, seine *sinne* und seine *brust* von *aller slahte meile* zu reinigen, um würdig über sie dichten zu können.[287] Maria erfährt vom Engel bei der Verkündigung ihre heilsgeschichtliche Bedeutung:

1571 *du solt vertrîben al diu meil*
diu menschlîch künne dô gevienc,
dô ver Êvâ die sünde begienc.[288]

Kaum ist der Mensch durch die Taufe »rein von jedem Meil«, da beginnt ihm schon der Teufel nachzustellen:

828 *So der man wirt getŏffet,*
so ist er aller siner sunten bestrŏffet,
so ist er reine
an alle meile.
so beginnet sin uaren
der é uerriet Adamen.[289]

k) *Makel*

Gegenüber mhd. *meil* setzt sich im Nhd. die im Spätmhd. auftauchende Lehnbildung *Makel* — zumindest schriftsprachlich —

282 Die altdeutsche Genesis 846f., ed. DOLLMAYR, S. 24.
283 Alber, Tnugdalus 2103-2105, ed. WAGNER, S. 183.
284 Dazu u.a. LEXER, Bd. 2, Sp. 1758, 1848, 1959; DWb XI/3, Sp. 2061; MELLBOURN zu Speculum Ecclesiae, S. CXXXI. Vgl. Hülzing (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 2, S. 69): *mit sunden unfermeilet.*
285 Kaiserchronik, MGH Dt. Chron. I/1, S. 245 (als Jeremias-Zitat!).
286 Bavngart, ed. UNGER, S. 284: *Du solt rivlichen vnd demůtichlichen vnd einvaltichlichen bihten vnd die buzze also andahtichlichen sprechen, daz der svnden mal gar ab gewaschen werde.*
287 Priester Wernher, Maria 4-6, edd. WESLE - FROMM, S. 2.
288 Bruder Philipp, Marienleben, ed. RÜCKERT, S. 43.
289 Die altdeutsche Genesis, ed. DOLLMAYR, S. 24.

durch.[290] Dabei nimmt »Makel« in der Regel maskulines Genus an, mit Ausnahme theologischer Fachliteratur, in der von »einer Makel« (im Sinne der terminologisierten *macula*) die Rede sein kann. Außer *macula* übersetzt »Makel« lat. *labes*.[291] Ein späteres Kompositum ist *Sündenmakel*.[292] Die Verbformen entsprechen denen von *meil* (*bemakeln*,[292] *vermakeln*[293]), ebenso existiert zu *immaculatus* die Form *unvermakelt*;[295] etwa in einer Definition von »heilig«: *heiligk. ist als vil gesagt. als rein. vnschuldig vn(d) vnuormackelt.*[296]

l) *Mâse*

Das (fast immer im Plural verwendete) Wort *mâse*[297] bezeichnet neben einem (entstellenden) Flecken vor allem Wunden und Narben. Narben sind gemeint, wenn es im »Erec« von einem Pflaster heißt, es schütze vor *mâsen*, so daß man der Haut nicht ansehen konnte, daß dort je eine Wunde gewesen wäre (vv. 5144-5147).[298] Christus zeigte seinen Jüngern nach der Auferstehung *die masen siner wunden*,[299] also seine Wundmale, die bis zum Weltgericht erhalten bleiben: *sein wunden die waren geheilet, iedoch waren die masen da beliben und sint dennoch da und belibent da untz an daz jungist urteil.*[300] Der ungläubige Thomas sprach: *Ihn gelobez niemer, ih engrife die wunden siner siten, unde ih gesehe die masen an sinen henden unde an sinen uůzen.*[301] Diese medizinische Vorstellung früherer Verwundungen kann mitschwingen, wenn von den *alten mâsen mînre sunde* die Rede ist.[302]

290 Zu »Makel« DWb VI, Sp. 1488f.; als älteste Stelle gilt Frauenlob V,60,18, edd. STACKMANN – BERTAU, S. 424 (vom Sündenfall): *und von dem makel wil ich clagen.*

291 Z.B. Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 77 (zur Unbefleckten Empfängnis): *non enim decebat Sanctuarium Dei in se habere aliquam labem. s. Thom: de Villan, dan es zimbte sich nit, das das heiltumb Gotes in sich soll haben einige makl.*

292 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 465: *sein gwissen mit einer tetlichen sindtenmakl vervnrainiget.*

293 Dazu DWb I, Sp. 1457.

294 Dazu DWb XII/1, Sp. 839.

295 Dazu DWb XI/3, Sp. 2059.

296 Marcus von Weida, Außlegunge, ed. VAN DER LEE, S. 63.

297 Dazu BMZ II/1, S. 85f.; LEXER, Bd. 1, Sp. 2056(f.); DWb VI, Sp. 1698f.

298 Hartmann von Aue, Erec, edd. ALBERT LEITZMANN u.a. (ATB 39) Tübingen ⁶1985, S. 180.

299 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 89.

300 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 90. Vgl. Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 166: *er hete iuch dannoch alsô liep, daz er die mâsen ungeheilet liez, darumbe daz er iwer niht vergæze.*

301 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 75; vgl. Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 36: *er sehe denne an sinen handen. die mâsa der wundo.*

302 St. Trudperter Hoheslied 126,15, ed. MENHARDT, S. 265.

Allgemein übersetzt *mâse* lat. *macula*,[303] auch im theologisch terminologisierten Sinne.[304] Zu Sap. 7,26 *speculum sine macula* heißt es im Hinblick auf Christus, *Der da ein gewarer spiegel ist, Aen flecken und aen alle masen ist.*[305] Für die unbefleckte Keuschheit der hl. Katharina gilt: *ir kuschliche tugende bleib genzlich ane masen.*[306] Der Mensch soll zusehen, *das du habest ein reine luter hertze, in dem kein flecke noch mose der sůnden sige.*[307] »Ohne Sündenmasen« war Christus auch im Sinn von »jungfräulich«:

235,49 *Er was och ane getiusche*
Uil reine luter vnd kivsche
Ein magt ane svnden masen
Dez wir die warheit lasen.[308]

So ist das Verb *(ver)masigen* häufig Synonym zu *vermailigen* usw.[309] Marquard von Lindau erinnert daran, daß *v̊nser werk vnd begird sind vermassget vnd vnluter.*[310] Der Mensch soll alle Orte meiden, *da din reinekeit gemasiget und geunreinet mag werden.*[311] Auch sonst wird die »Reinheit« befleckt (*swas masen mag die rainikait gar der edel küschen mait*).[312] Der Kaiser in der Martina-Legende raste vor Ungeduld und befleckte seine Seele (*Von vngedult rasende Sin sele mazende*).[313] Substantiviert wurde das Verb als *vermâsegunge*; so verwendet Konrad Bömlin *vermoseiunge der selen* als Synonym für *flecke.*[314] Verschiedene Formen variieren *unbemasigt* als »unbefleckt«;[214] Johann von Soest betet: *O got, myn schepfer, eyngher trost, Von aller mackel ombemost.*[316]

303 Konrad von Helmsdorf, Spiegel 75-78, ed. LINDQVIST, S. 2 (zu Cant. 4,12): *Das Got ir mâgtlich herz besloss, Das es was aller mâsen bloss, Und es versiglet vestenklich Von allen sünden ewenklich.*
304 Z.B. Berthold v. Chiemsee (DWb VI, Sp. 1906f.): *zum vierden läszt die sünd hinder ir ain masen oder mail, die an menschlichem geist hangt.*
305 Pilgerfahrt 3579f., ed. BÖMER, S. 81.
306 Das Passional 669,68f., ed. KÖPKE.
307 Konrad Ströber (?), Pfingstmontagspredigt (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 118).
308 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 592.
309 LEXER, Bd. 3, Sp. 175; vgl. Bd. 1, Sp. 176 (*bemâsen*); Sp. 2057 (*mâsen*). DWb XII/1, Sp. 844f. Vgl. zu Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 396 (die Leute, *die gemailigt sint mit unkäusch*) die Varianten *vermaligt* und *gemaset* (ebd. S. 542).
310 Marquard von Lindau, Predigt zu Mariae Geburt (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 63).
311 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 3.
312 Der Saelden Hort 7355f., ed. ADRIAN, S. 134.
313 Hugo von Langenstein, Martina 83,39f., ed. KELLER, S. 208.
314 Konrad Bömlin, Unus est magister vester, Christus (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 86); RUH bucht dies im Glossar (S. 378) unter »vermasegung«; LEXER, Bd. 3, S. 175, hat *vermâsunge.*
315 Vgl. LEXER, Bd. 2, Sp. 1848 (*un-gemâset*); Sp. 1959 (*un-vermâset*); DWb XI/3, S. 2059 (*unvermaset - unvermasigt*).
316 WIEGAND, Handschrift, S. 88.

Maria ist *ein luter maget vnbemoset.*[317]

Zweifelsfrei handelt es sich bei *mâsen* um Schmutzflecken, wenn die Seele von ihnen gewaschen werden soll:[318] *Darumb so wesch die selbig rein, Das sie behalt der mosen kein.*[319] Freidanks Bitte, der Empfang der Eucharistie möge »uns erläutern und reinigen«, heißt in Sebastian Brants Bearbeitung, Christi Leib und Blut *Mach* (uns) *luter vnd von mosen reine.*[320] Nicht ins Fegefeuer müssen die Vollkommenen, *die do gantz gelawtert sint von allen masen.*[321]

m) *Kluter*

Die recht unspezifische Schmutzbezeichnung *klûter* oder *kluter*[322] – auch *gekluter*[323] – tritt vornehmlich in md. Texten auf, und zwar durchweg im Reim auf *lûter*, zum Beispiel im Hinblick auf die Schuldlosigkeit von Kaiserin Kunigunde (dazu Kap. V,2j): *ir muot der was vil lûter von alles lasters klûter.*[324] Heinrich von Hesler spricht mehrmals vom »falschen Kluter«, was an eine verfälschende Beimischung des Edelmetalls denken läßt:

Vor Gote ist kein lugene
Noch ist kein velschlich klutter
Iz muz sin allez lutter
Swaz da sal vinden gnaden vunt.[325]

317 Elsässische Legenda Aurea, Bd. 1, edd. WILLIAMS - WILLIAMS-KRAPP, S. 532.
318 Johann Geiler von Kaisersberg (DWb VI, Sp. 1699): *und die masen der laster, so er an im selbs ersicht und erkent, durch besserung abweschen und tilgen müg.*
319 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 142.
320 Sebastian Brant, Narrenschiff, ed. FRIEDRICH ZARNCKE, Ndr. Darmstadt 1964, S. 165 (Anhang); vgl. Freidank, Bescheidenheit 181,18, ed. BEZZENBERGER, S. 232; dazu Kap. XI,4b »Das Blut und die Eucharistie«.
321 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 42.
322 Dazu LEXER, Bd, 1, Sp. 1641; BECHSTEIN zu Ebernand, Heinrich und Kunigunde, S. 58f.; HELM zu Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi, S. LXXVII.
323 Heinrich von Hesler, Apokalypse 21741–21743, ed. HELM. S. 319: das Weiße am Sardonix (Apk. 21,20) *Daz dutet irs herzen lutter, Wen sie nicht mit dem geclutter Der werlde wolde umme gen.*
324 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 1427f., ed. BECHSTEIN, S. 58.
325 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM. S. 185. Die Erbsünde als vom Teufel der Quelle beigemischter Schmutz ders., Evangelium Nicodemi 3378–3383, ed. HELM, S. 137: *Owe mensche, din gesprinc daz hub sich erst vil luter; da macht ich manic cluter darunder, daz iz trube wart; nu lutert aber got dine art mit siner edelen gebort.* »Kluter« als schlechte Beimischung auch Brun von Schönebeck, Hohes Lied 5797f., ed. FISCHER, S. 175; ebd. 6641f., S. 200; 12061f., S, 361.

Auch Substantivbildungen zu *lûter* reimen auf dieses Wort; so ist der Teufel »schwarz«, *Wen her mit valschem kluttere Sin engelischen luttere Vorloz* [...].[326] Gleiches gilt vom »Läutern« als Verb des Reinigens:

8887 [...] *man sal den gedanc*
Setzen in sulchen getwanc
Daz man daz herze luttere
Von allen valschen kluttere.[327]

Ebenso steht die Verbform *beklûtern*[328] in diesem Reim. Über das Sündigen nach der Reinigung durch die Taufe heißt es bei Heinrich von Hesler:

22518 *Wen her ist ein selic man*
Der drinne wirt geluttert
Und sich nicht sint becluttert
Mit ungebuzten sunden.[329]

n) Unflat, unflätig

Das noch heute vorkommende Wort *Unflat*[330] ist ein kräftiger Ausdruck für Unreinheit überhaupt wie besonders für beschmutzende Materie. Es findet sich häufig im Mittel- und Frühneuhochdeutschen zur negativen Bewertung von Sünde und Laster, was vor allem auch für die Adjektivform *unflätig* gilt, die noch in der Bedeutung von »unanständig« (etwa in »unflätiges Verhalten«) gebräuchlich ist. Die Vorsilbe »Un-« wird dabei offenbar nicht als Negation empfunden; die ohnehin selteneren positiven Wortformen mhd. *vlât* bzw. *vlætic* für Reinheit und Schönheit scheinen im theologischen oder ethischen Sinn nicht verwendet worden zu sein.[331] »Unflat« hebt den Aspekt des Abstoßenden und Ekelerregenden an der Unreinheit hervor, weshalb oft Ausscheidungen

326 Heinrich von Hesler, Apokalypse 10881–10883, ed. HELM. S. 160.
327 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM. S. 131.
328 Dazu HELM zu Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi, S. LXXV.
329 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM. S. 330; vgl. ebd. 18056f., S. 265. Ders., Evangelium Nicodemi 4150–4159, ed. HELM, S. 171: für die Erlösung mußte Christus den Menschen in den Tod folgen, *und must das vleisch vornuwen, daz in der erden schulde, wenz iz gar irvulde, daz iz von dem meine worde luter unde reine, da ez was mite beclutert; die sele ouch gelutert in der helle worde vaste, als iz golt in dem taste, da man iz inne reinet.*
330 Dazu u.a. KARL EULING (DWb XI/3, Sp. 544–565); BMZ 3, S. 335f.; LEXER, Bd. 2, Sp. 1975f.
331 Dazu LEXER, Bd. 3, Sp, 388; DWb III, Sp. 1728f.; LUISE BERTHOLD, Altdeutsches Wortgut in der heutigen Mundart (Erbe der Vergangenheit. FS Karl Helm, Tübingen 1951, S. 237–243) S. 241f.

des — gesunden wie kranken — Körpers damit gemeint sind und »unflätig« sich auf Krankheiten wie Aussatz, Ausschlag usw. beziehen kann.[332]

Luther übersetzt die *coinquinationes mundi* (2 Ptr. 2,20) als *vnflat der Welt.*[333] Tauler umschreibt Jes. 64,6 *quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae* als *Unser herre sprach durch Ysaiam: »ůwer gerehtikeit ist ein unflat vor minen ŏgen«.*[334] Im Bildwort von den »getünchten Gräbern« (Mt. 23,27) entspricht *vnflat* dem lat. *omni spurcitia*, mit denen sie angefüllt sind;[335] ebenso finden sich in körperlichen Jungfrauen unkeusche Gedanken als *unflad.*[336] Die hl. Agnes weist einen Verehrer, der sie verführen will, schroff ab: *alle din gesellesschaft ist mit sunden behaft und mit vleclicher unvlat.*[337] Auch sonst ist die Unkeuschheit ein »Unflat«: *Diu stinket ouch für den almehtigen got und für alle sîn engele. Pfî, ir nascher, sol man sulichen unflât von iu hœren!*[338] In einem Bordell (*gelastert hus*) erwerben Frauen ihren Lohn *mit unvlat.*[339] Die hl. Luzia sollte in einem Bordell das »keusche Kleid« ihres Leibes (dazu Kap. VII,1) mit solchem »Unflat« beflecken: *da solde si ir kusche wat besuln mit rechter unvlat.*[340] Am Teufel ist ein Höchstmaß von *unflât.*[341] Mit dem »Unflat der bösen Gedanken« beschmutzt er den Müßiggänger: *Wann wer musig get, in den wirfet er seinen unflat der pozen gedancken.*[342]

Menschen, die »unflätig« leben, werden selbst als »Unflat« beschimpft. Nach dem sog. »Heinrich von Melk« wird von den unkeuschen Priestern *mit ir wiben* niemand gerettet:

731 *war gidenchet manic unflat,*
daz si lebent ane riwe,
wan si deheine triwe
ze den ir wiben mer vindent?[343]

332 BAYER, Ethik, S. 398.
333 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2420. Vgl. Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 116: *die welt mit aller ire unflat.*
334 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 73 (hier verbunden mit Ez. 36,17).
335 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2014: *Aber inwendig sind sie voller Todtenbein / vnd alles vnflats*; vgl. z.B. Hugo von Trimberg, Renner 18240, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 53.
336 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 411–414, ed. NEUMANN, S. 12: *die ouch an dem libe sint kusch gestalt unnd unkuscher gedencken hand kein enhalt, den gemaleten grebern si glich sint, da man den unflad inne vint.*
337 Das Passional 112,9–11, ed. KÖPKE.
338 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 140.
339 Das Passional 8,7, ed. KÖPKE.
340 Das Passional 29,32f., ed. KÖPKE.
341 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 413: *Nû seht, wie schœne diu liehte sunne sî wider der unreinsten kroten die ir ie gesâhet, noch schœner ist ein krote wider dem unflâte der an dem tiuvel ist.*
342 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed. WERBOW, S. 90.
343 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 301).

Angelus Silesius begründet dieses Schimpfwort in dem Epigramm *Was man ist das Liebt man*:

> *Jeds Liebet was es ist / der Kåfer seinen mist /*
> *Den unflat libestu weil du ein unflat bist.*[344]

Auch wenn es sich bei der Sünde nicht um etwas Verbotenes handeln würde, dann sollte sie dem Menschen verächtlich sein wegen vieler Arten von *grôz unflât   Die diu sünde an ir hât*[345] (dazu Kap. I,15). Wird hierbei das Negative am sündigen Handeln an sich betont, so ist wohl ergänzend dasjenige, was zwar ungehörig, doch nicht gerade Sünde ist, gemeint, wenn es von der Demut heißt, sie *hazzet sünde und allen unflât.*[346]

Eine verstärkende Umschreibung für »Sünde« ist die Genitivkonstruktion vom *unvlat der sůnden.*[347] Heinrich von Hesler bittet Gott im Dichtergebet: *Verbirc da unser sunden unvlat   Und irbarme dich uber din hantgetat.*[348] Berthold von Regensburg hält einer (hypothetischen) Kindsmörderin vor: *Pfî dich, daz ie dehein touf ûf dich kam! Wiltû der sünden unflât trîben unde der arbeit niht lîden mit den kinden?*[349] Die Bedeutungsangabe findet sich auch in Adjektivform als »sündlich«; ein Jüngling schloß sich den (schlechten) *gesellen* an,

> 240,53 *die er sach mit sunde(n) leben*
> *er gienc e gelich enneben*
> *an manigerhande meintat*
> *mit suntlicher vnvlat*
> *der er vil pflach an aller stat.*[350]

Substantiviert wurde »unflätig« als »Unflätigkeit« der Sünden (*sîner sünden unflêtikeit*;[351] *Hymmelischer vater. beware vnßer hertze vo(n) aller vnfletickeit. der sunde*[352]) sowie der Laster.[353]

344 Angelus Silesius, Wandersmann VI,125, ed. GNÄDINGER, S. 266.
345 Hugo von Trimberg, Renner 22861f., ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 244.
346 Hugo von Trimberg, Renner 12004, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 109.
347 Mechthild, Licht VI,1, ed. NEUMANN, S. 205.
348 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 2 App.
349 Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL. Bd. 1, S. 71.
350 Das Alte Passional, ed. K. A. HAHN, Frankfurt a.M. 1845; zum Motiv SCHUMACHER, Johannes.
351 Hugo von Trimberg, Renner 18202, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 51.
352 Marcus von Weida, Außlegunge, ed. VAN DER LEE, S. 63; vgl. Johann Geiler von Kaisersberg (DWb XI/3, S. 564): *die unfletigkeit der sünd.*
353 Johann Geiler von Kaisersberg (DWb XI/3, S. 564): *in der unflätikait der laster.*

o) *Wust*

Der Ausdruck »Wust«[354] steht – vor allem seit dem Frühnhd. – ebenfalls häufig für Körpersekrete und andere Schmutzmaterien, wurde aber offenbar als weniger drastisch empfunden als »Unflat«. Als *wůst* im Sinne von »Kehricht« müssen die Sünden mit dem »Besen der Beichte« zusammengefegt werden (dazu Kap. XI,7).[355] In der Metaphorik des »Tempels« für den Leib (dazu Kap. VIII,5) heißt es bei Johann Peter Titz († 1689):

Wo dein Leib vom Wust der Sünden
Rein und sauber ist zu finden,
Diesen Wohnplatz, dieses Haus
Sieht ihm Gott zum Tempel aus.[356]

Johann Arndt spricht vom *Wust aller Laster.*[357] Das Kompositum »Sündenwust« findet sich zum Beispiel bei Angelus Silesius: *Jch war mit Sůnden-Wust verstellt und bluttig roth.*[358] Solcher »Wust« reimt oft auf »Lust«:

So hilf, daß ich entzogen
Werd' aller falschen Freud' und Lust
Die mich mit vieler Sünden-Wust
Gedenket anzustekken.[359]

p) *Dreck*

Nur selten läßt sich in den Quellen die uns heute so vertraute Schmutzbezeichnung *Dreck* nachweisen.[360] Ihre Verwandtschaft mit dem »Mist« (dazu Kap. X,3) wird deutlich, wenn etwa Johannes Rothe

354 Dazu DWb XIV/2, Sp. 2404–2417, bes. 2409–2411.
355 Johann Geiler von Kaisersberg (DWb XIV/2, S. 2410).
356 Johann Peter Titz, Christliche stille Musik (Gustav Noll, Arsenal. Poesie deutscher Minderdichter vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, ed. BERND THUM, Berlin 1973, S. 594).
357 Arndt, Christentum I,2,6, S. 12.
358 Angelus Silesius, Wandersmann VI,4,2, ed. GNÄDINGER, S. 244. Zu »Sündenwust« DWb X/4, S. 1158. Z.B. Novalis, Die Sündfluth. Ein burleskes Gedicht (MARGOT SEIDEL, Friedrich von Hardenberg (Novalis), Die unveröffentlichte religiöse Jugenddichtung, Jb. des Freien Deutschen Hochstifts 1981, S, 261–337) S. 331: *Drum spricht der Herr nur du sein frommer Knecht Hast Sündenwust vermieden.*
359 Anna-Sophia von Hessen-Darmstadt, Jesus der Seelenfreund (Kirchenlied, edd. FISCHER - TÜMPEL, Bd. 5, S. 197). Vgl. die Belege DWb XIV/2, Sp. 2410f.
360 Dazu LEXER, Bd. 1, Sp. 460; DWb ^{2}6, Sp. 1337f.

die lat. Metapher *saccus stercorum* als *sag vol dreckis* ins Deutsche überträgt (dazu Kap. VII,2). Eine weniger spezifische Schmutzmaterie scheint der »Dreck« im Ndt. zu sein, z.B. in dem Traktat »Lectulus noster floridus«; der Mensch konnte zwar von sich aus sündigen, sich aber nicht selbst erlösen: *Em selven mochte he stoten in den drecke der sunden, mer nicht weder reyne werden. Em selven doden, wonden, fenynen, vergheven, mer nicht weder maken.*[361] Christus wollte als (göttliche) Sonne über »dieser elenden Welt« aufgehen, *verluchtende unse duysterheit myt syn claerheit, verdryvende unsen vorst unde traecheit myt syn heete mynlicheit unde reynyngende allen dreck unser boesheyt myt syner ghenadicheit.*[362]

361 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 6.
362 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 12.

III. Verwendungsmöglichkeiten der Unreinheitsmetaphorik

1. Sexuelles

a) Geschlechtliches überhaupt

Die menschliche Sexualität wird so häufig mit Unreinheit und Befleckung[1] in Verbindung gebracht, daß es naheliegt, einen Überblick über Verwendungsmöglichkeiten der Unreinheitsmetaphorik mit diesem Komplex zu eröffnen. Freilich ist hierbei nicht immer deutlich, ob es sich um Belege handelt, die im ethischen oder religiösen Sinn als Verstöße gegen menschliches oder göttliches Gebot gemeint sind. In vielen Fällen ist es nicht einmal leicht zu entscheiden, ob es sich dabei um metaphorische Rede handelt. Abscheu vor allem, was mit dem Körper und der Fortpflanzung zusammenhängt, äußert sich auch sonst im Wortschatz der Unreinheit, wie Jungfräulichkeit und Keuschheit als »Reinheit« gilt. Wie weit der Aspekt des Sündhaften bei dieser wohl von den Körperflüssigkeiten her bestimmten Wortwahl[2] eine Rolle spielt, muß aus dem jeweiligen Kontext heraus erschlossen werden. Selbst in theologischer Literatur ist häufig nicht klar, ob »Unreinheit« Sünde meint, da das Christentum seit früher Zeit nicht nur sexuelle Verfehlungen wie Ehebruch oder Inzest verurteilt, vielmehr häufig – in verschiedener Form und Intensität – allem Geschlechtlichen skeptisch bis ablehnend gegenüber stand.[3] Vor allem die aszetisch-monastischen Traditionen sahen im Nachgeben körperlicher Begierden eine Hinwendung zum Irdischen und rückten die Sexualität als etwas Geistfernes in die Nähe der Sünde. So stellt David von Augsburg die Gottesliebe als »das Reinste« der körperlichen Liebe als »dem Unsaubersten« entgegen: *Alle vleischlîche gelüste müezen vliehen, swâ gotes liebe in vliuzet, als diu vinster vor dem sunnenschîne. Daz reineste unde daz unsûberiste ge-*

1 RICŒUR, Symbolik, S. 36, ist "verblüfft über die Tragweite und Schwere, die in der Ökonomie der Befleckung den Übertretungen des im Sexualbereich Verbotenen beigemessen wird; die Verbote des Inzest, der Sodomie, der Abtreibung, der Beziehungen in verwehrten Zeiten — und manchmal auch Orten — das alles ist hier so fundamental, daß das Aufbauschen des Sexuellen geradezu das Merkmal des Befleckungssystems ist, so daß es aussieht, als habe sich einst in undenklicher Zeit eine unlösbare Schuldgemeinschaft zwischen Sexualität und Befleckung geknüpft."

2 RICŒUR, Symbolik, S. 107: "der sexuelle Akt liefert ja, wie auch die Geburt, eine physische Grundlage für das Symbol der unreinen Berührung"; ebd. S. 37; PARKER, Miasma, S. 55.

3 Zu diesem – plakativ als »Sexualfeindlichkeit des Christentums« bezeichneten – Phänomen u.v.a. DENZLER, Lust; BROWN, Keuschheit.

hellent niht wol mit einander. Alsô mac gotlîchiu liebe unde vleischlîchiu liebe bî einander niht belîben: als vil diu eine zuo nimt, als vil nimt diu ander abe.[4] Durch die Erbsündenlehre Augustins kam der Gedanke der Sündenübertragung durch den – an sich guten – Geschlechtsakt nach dem Fall der Menschen hinzu, wodurch auch eheliche Sexualität nicht frei bleiben konnte von Sünde. Da jedoch in der Auseinandersetzung mit gnostischen Auffassungen die Ehe als gottgewollte Institution und als Sakrament zum Bestandteil der kirchlichen Lehre geworden war, ergab sich für viele Theologen der Zwiespalt, aus dogmatischen Gründen nichts auf die Ehe kommen lassen zu dürfen, während sie gleichzeitig doch nur sexuelle Enthaltsamkeit hochschätzen konnten.[5]

Die Schwierigkeit, die »Unreinheit« von Verachtung und Abscheu von der einer Verfehlung vor Gott zu unterscheiden, zeigt sich beispielsweise in der mittelalterlichen Literatur über das Elend der »Conditio humana«. Bernhard von Clairvaux scheint den Menschen mit dem »schmutzigen« Zeugungsakt an sein abstoßendes Entstehen erinnern zu wollen, um ihn vor Hochmut zu bewahren: *In sordibus generamur, in tenebris confovemur, in doloribus parturimur.*[6] Papst Innozenz III. läßt hingegen in einer sonst ähnlichen Argumentation keinen Zweifel daran, daß auch bei ehelichem Geschlechtsverkehr der ekelerregende Schmutz auf Sünde und Schuld sich bezieht: *Quis enim nesciat concubitum etiam coniugalem nunquam omnino committi sine pruritu carnis, sine fervore libidinis, sine fetore luxurie? Unde semina concepta fedantur, maculantur et vitiantur, ex quibus tandem anima infusa contrahit labem peccati, maculam culpe, sordem iniquitatis.*[7] In dieser Tradition wird gern ausdrücklich an die Befleckung durch die Erbsünde erinnert: *Fürwar du bist gewesen vor deiner schôpfung ein vnraine materi vnd ain schnôder som / empfangen vnd geborn in (der) faulung des flaischs / in der süntliche begird der vnrainigkait vnd in vnkeüschen wercken / vn(d) das noch bôser ist / in der befleckung vnd falle der erbsünde.*[8]

Der Gedanke von der grundsätzlichen Sündhaftigkeit menschlicher Zeugung findet sich häufig im Zusammenhang mit theologischen Aussagen über die Jungfrauengeburt. Nach Leo dem Großen unterscheidet

4 David von Augsburg, Der Spiegel der Tugend (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 337).

5 Z.B. zu Gregor dem Großen WEBER, Hauptfragen, S. 232: "Gregor wollte die Ehe unbedingt als gut und einwandfrei darstellen, empfahl aber in Wirklichkeit doch nur den jungfräulichen Stand."

6 Bernhard, Feria IV hebdomadae sanctae 6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 60).

7 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,3,1, ed. MACCARRONE, S. 10.

8 Spiegel der armen sündigen Seele, ed. BOON, fol. A III^{v}. Vgl. Innozenz III., De miseria humane conditionis I,1,3, ed. MACCARRONE, S. 8: *Formatus est homo de pulvere, de luto, de cinere: quodque vilius est de spurcissimo spermate. Conceptus in pruritu carnis, in fervore libidinis, in fetore luxurie: quodque deterius est in labe peccati.* Zur Übersetzung s. Kap. II,2i.

sich diese Empfängnis von allen anderen dadurch, daß sie nicht befleckt, sondern reinigt: *Et cum in omnibus matribus non fiat sine peccati sorde conceptio, haec inde purgationem traxit, unde concepit.*[9] Gregor der Große sieht in der Stelle Hiob 14,4 *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* einen Hinweis auf die Jungfrauengeburt. Die Menschwerdung Christi war schon deshalb »rein«, weil keine fleischliche Lust daran beteiligt war: *Neque enim ex uiro et femina, sed ex sancto Spiritu et Maria uirgine processit. Solus ergo in carne sua uere mundus exstitit qui delectatione carnis tangi non potuit, quia nec per carnalem huc delectationem uenit.*[10] Befleckend wäre weniger der als unrein empfundene Same gewesen, als die beim Geschlechtsakt empfundene Lust: *Homo enim in corruptibili carne uiuens habet et temptationum immunditias impressas in semetipso quia nimirum eas traxit ab origine. Ipsa quippe propter delectationem carnis eius conceptio immunditia est.*[11] Gregors Deutung fand im Mittelalter viele Nachahmer, etwa Bernhard von Clairvaux: *nisi tu qui solus sine omni illicita et immunda conceptus es voluptate?*[12] Wenn Michel Beheim diese Auslegung für Laien in deutsche Verse bringt, dann entfällt dabei der Gedanke der »Lust«:

159,60 *wer mag den rain gemachen,*
Der durch sundlichen, swachen,
unrainen sam enphangen ist?
nieman wann du, herr Jesu Crist,
wann du der aller rainist pist.
der unrain niemen rainigt.[13]

Ein ähnliches Problem ergab sich in der Bewertung des in der Antike verbreiteten Brauchs, nach ehelichem Geschlechtsverkehr mit einer Waschung sich zu reinigen, bevor man einen heiligen Ort betritt.[14] Klemens von Alexandrien hatte erklärt, daß solche rituellen Reinigungen im Christentum nicht mehr nötig seien.[15] Gregor der Große (?) bestätigt hingegen die Verpflichtung des Mannes, sich nach ehelichem Beischlaf

9 Leo I., Tract. 22,3, CCL 138, S. 94f.
10 Gregor, Mor. XI,52,70, CCL 143A, S. 627.
11 Gregor, Mor. XI,52,70, CCL 143A, S. 626, mit Berufung auf Ps. 50,7.
12 Bernhard, In vigilia nativitatis Domini 4,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 221f.); ebd.: *In ipsa radice et origine mea infectus et inquinatus sum; immunda est conceptio mea, sed est a quo tollatur ista confusio: ipse eam tollit, in quem solum ipsa non cadit.*
13 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 49.
14 Dazu DELLING, Art. »Geschlechtsverkehr«, Sp. 814, 828; vgl. PARKER, Miasma, S. 75.
15 Klemens von Alexandrien, Strom. III,12,82,6, BKV II/17, S. 307: »denn für den Herrn ist es nicht nötig, (in dieser Weise) die Gläubigen von der Kinderzeugung weggehen zu lassen, nachdem er sie durch die eine Taufe für den ganzen ehelichen Verkehr gereinigt hat.«

vor Betreten der Kirche zu waschen; nicht weil die Ehe sündhaft sei, sondern weil es dabei ohne »Wollust« nicht abgehe (*sine voluptate carnis fieri non potest*).[16] Auch David, der weder in Ehebruch noch in (anderer Art von) Unzucht gezeugt war, bekenne, in Ungerechtigkeiten empfangen und in Sünde geboren zu sein (Ps. 50,7).[17] Die recht spitzfindige Unterscheidung zwischen der im Prinzip sündenlosen Ehe und ihrem notwendig sündhaften Vollzug wird verständlich vor dem Hintergrund der Vorstellung von einem ursprünglich »reinen« Geschlechtsverkehr vor dem Sündenfall. Augustinus hat das Konzept einer »Paradiesesehe« entwickelt, eines *torus immaculatus* (Hbr. 13,4; dazu Kap. VII,5) der Stammeltern, die ohne jede Leidenschaft der Begierde (*sine ullo inquieto ardore libidinis*) Nachwuchs hätten zeugen können.[18] Konkupiszenz und Lustbefriedigung sind damit Charakteristika des gefallenen Menschen, die den Sexualakt mit dem Aspekt des Sündhaften belasten.[19] Solche Differenzierungen wurden freilich nicht immer vorgenommen; Geschlechtsverkehr galt häufig grundsätzlich als »unrein«. Jedenfalls war es eine unerhörte Ketzerei, zu behaupten, der Geschlechtsakt sei von Natur aus ebenso »rein« wie Essen und Trinken (*ille enim actus est pure naturalis, sicut comedere et bibere*).[20]

Die Reinheit der Jungfrauen

Bei einem Ideal sexueller Enthaltsamkeit[21] ist das Vermeiden von Geschlechtsverkehr an sich schon ein Erhalten von »Reinheit« und deshalb lobenswert: *Ô wol dich nû wart daz dich dîn muoter ie getruoc*

16 Gregor (?), Ep. XI,56[a], MGH Epp. 2, S. 340; danach Gratian, Dist. IV,7 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1248f.; Petrus Lombardus, Sent. IV,31,8,2, Bd. 2, S. 450.

17 Gregor (?), Ep. XI,56[a], MGH Epp. 2, S. 340; danach Gratian, Dist. IV,7 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1249. Vgl. Ambrosius Autpertus, In Apc. VI, CCCM 27A, S. 528: *An forte dicere quisquam audebit in legitimo coniugio hanc inquinationem deesse? Nisi enim in ipso legitimo coniugio haec peccati inquinatio inesset, nequaquam Dauid Propheta, de legitimo utique coniugio conceptus et natus, diceret: »Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea«.*

18 Augustinus, De Genesi ad litteram IX,3, CSEL 28/1, S. 271f.; dazu MICHAEL MÜLLER, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 1) Regensburg 1954; GRIMM, Paradiesesehe.

19 Vgl. HÄRING, Frei in Christus, Bd. 2, S. 485-488; JOHANN BAPTIST METZ, Art. »Konkupiszenz« (Handbuch theologischer Grundbegriffe, ed. HEINRICH FRIES, Bd. 2, München 1970, S. 489-497).

20 ERNST WERNER (THEODORA BÜTTNER - E. W., Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Häresie, Berlin 1959, S. 102) aus dem Protokoll des Verhörs einer 1410 in Brüssel aufgegriffenen Frau, die damit die Sündlosigkeit außerehelichen Geschlechtsverkehrs begründete.

21 Vgl. u.a. HENRY CHADWICK, Art. »Enkrateia« (RAC 5, Sp. 343-365); VILLER - RAHNER, Aszese, S. 41-59.

an dise werlt swâ dû nû sitzest vor mînen ougen, alle die ir reinekeit behalten hânt, die sie von ir muoter lîbe brâhten, und alsô iemer willen hânt ze blîben unze an ir tôt![22] Auch die Bibel kennt dieses Erhalten oder Verlieren von Reinheit durch Geschlechtsverkehr überhaupt; in der Johannes-Apokalypse folgen dem »Lamm« jene nach, *die mit Weibern nicht befleckt sind / denn sie sind Jungfrauen*[23] (Apk. 14,4): *hii sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati, virgines enim sunt.* Diese ganz aus männlicher Perspektive gesehene Verunreinigung durch Sexualität (»mit Frauen befleckt«) will Bruno von Segni auf den Umgang mit Prostituierten und damit auf eine sexuelle Verfehlung beschränkt wissen (*Hi sunt, qui non meretricibus, sed castis conjugibus adhaeserunt*).[24] Dem steht freilich der Wortlaut des Bibeltextes entgegen, der die »Unbefleckten« ausdrücklich als »Jungfrauen« bezeichnet; auch durch Beischlaf in legitimer Ehe hätten sie sich befleckt.

Mit dieser Einschätzung der Ehe ist häufig eine Unterordnung der Verheirateten unter die Lebensformen der (keusch lebenden) Witwen und der jungfräulich Lebenden verbunden. Ein deutscher Prediger bringt bei der Drei-Stände-Lehre des Honorius Augustodunensis das Kriterium des »Beflecktseins« für diejenigen, die beim Gericht einem Urteil unterworfen werden: *Drie ordenunge die sint in dirre heiligen christenhait, die genesent ouch vil wol alle dri an der sele, der ist idoch ie ainiu ob der ander. diu erste ordenunge daz ist diu niderste ordenunge, wan daz sint alle laige lute, alle die die mit elicher hirat sitzent unde die ir e rehte behaltent, die genesent alle mit gerichte unde mit urtaile. diu ander ordenunge daz sint alle die die sich mit der werlt e bewollen heten unde nu chusclichen lebent, daz sint alle guote witewen unde guote witewære, die werdent alle mit gerihte unde mit urtaile behalten* [...]. *diu dritte ordenunge daz sint alle die die in dirre werlt unbewollen sint, daz sint alle die heiligen maide, daz sint ouch alle die erwelten, wan die werdent alle behalten vor gerichtes unde vor urtailes.*[25] Im Himmel bilden die »reinen Jungfrauen«, neben den Märtyrern und Bekennern eine eigene Gruppe von Heiligen, die um Fürsprache angefleht werden können: *Alle reine magde, di mit sant*

22 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 105f.
23 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2497.
24 Bruno von Segni, In Apc. IV, PL 165,682A; ebd. die Deutung der Hurerei auf die Häresie: *Hae autem mulieres, haereticorum sectae intelliguntur quas, veluti fetidas meretrices, sancti viri fugientes nullum cum eis voluerunt habere consortium; unde et virgines dicuntur, qui illis non adhaeserunt, qui verbi Dei adulteratores appellantur.*
25 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 192. Drei Stände auch ebd. S. 215; dort heißt es von den *continentes*: *diu dritte ordenunge daz sint elliu gaistliche lute, daz sint alle die die sich von dirre werlt dar zuo gesundert habent unde sich dar zuo gemůzet habent, daz si dem almehtigen got chuslichen unde raineclichen gedienen mugen.*

Marîen sint, di suln wir hiut manen umb unser heil: sant Margarêten, s. Lûciam, s. Juliânam und alle ir genœzinne.[26] Der Lohn ist Jungfrauen allein schon aufgrund eines Analogieargumentes sicher, versteht es sich doch von selbst, daß diejenigen im Himmel bedeutender und glänzender sein werden, die in diesem Leben »reiner« sind: *Et quid mirum, si in caelestibus regnis sunt eminentiores atque clariores qui in hac uita sunt mundiores?*[27] Im Rahmen der Brautschaftsmetaphorik ist der Lohn für die Jungfräulichkeit die *dos*. So wollte eine Jungfrau ihren Leib »unbefleckt von männlicher Berührung« für Christus (als Bräutigam) bewahren (*ut corpusculum meum inmaculatum Christo a virili tactu servarem*), der ihr das Paradies als Morgengabe versprach (*qui mihi dotem promittebat paradisum*).[28] Die hl. Agnes ist zuversichtlich, auch im Gemach des himmlischen Bräutigams eine reine Jungfrau zu bleiben (*permaneo virgo sine sorde pudica*).[29]

Gegenüber einer formalen Auffassung wird häufig betont, daß die Jungfräulichkeit nicht an sich verdienstlich sei, sondern erst als Verzichtsleistung um des Himmelreiches willen, also — wie das Martyrium — als ein im geistlichen Sinne verstandenes Opfer: *Videbitur ergo praecipue hostia vivens, et sancta, et Deo placens, corpus esse incontaminatum* (vgl. Röm. 12,1).[30] So kann es von einer Einsiedlerin heißen, sie sei 64 Jahre lang bemüht gewesen, sich dem himmlischen Bräutigam als keusche Jungfrau »darzubringen«: *caelesti sponso se virginem castam conatur offerre ac inmaculatam se plus, quam fragilitas humana permisit, custodire studuit.*[31] Dazu kommt die Aufforderung, wirkliche Keuschheit als Gnadengeschenk Gottes aufzufassen: »Wer heilig ist im Fleische soll sich nicht rühmen, in der Erkenntnis, daß es ein anderer ist, der ihm die Enthaltsamkeit verleiht«.[32] Denn es gibt auch solche Jungfrauen, die dem Teufel lieb sind, *daz sint die sich maget ûzen zeigent und gebârent vor den liuten sam sie reine meide sîn und tuont in der heimelîchen als unreiniu dinc und als heimelîchiu dinc, daz ich sîn niht gesagen tar und halt unmügelichen ze sagen wære.*[33] Hier scheint Berthold an »Widernatürliches« anzuspielen. Sonst ist es meist der Hochmut,

26 Predigten, ed. JEITTELES, S. 130.
27 Ambrosius Autpertus, In Apc. VI, CCCM 27A, S. 532.
28 Gregor von Tours, Histor. I,47, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 46; ihren weltlichen Bräutigam will sie an ihrer himmlischen *dos* beteiligen, wenn er sich zu einer Josefsehe mit ihr in diesem Leben entschließt: *Tamen, si feceris, ut immaculati permaneamus in saeculo, ego tibi partem tribuam dotis, quae promissam habeo a sponso domino meo Iesu Christo* (S. 48).
29 Hrotsvitha, Passio s. Agnetis 108 (Opera, ed. HOMEYER, S. 214).
30 Origenes, In Rom. IX,1, PG 14,1205A; vgl. ebd. 1203C.
31 Thietmar von Merseburg, Chron. VIII,8, ed. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 448.
32 1. Klemensbrief 38,2 (Schriften des Urchristentums, Bd. 1, dt. FISCHER, S. 73–75). Ähnliches bei Origenes und Hieronymus: CHADWICK, Art. »Enkrateia« (wie A. 21), Sp. 364f.
33 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 188.

vor dem Jungfrauen gewarnt werden, vor allem wohl die Verachtung der nicht enthaltsam Lebenden.[34] Manche Ehefrau ist »reiner« als schlechte Jungfrauen mit ihrer trügerischen Reinheit:

805 *dirr mægde rainikait*
golt schinet und ist kunterfait:
mænig wip ist rainer in der e.[35]

Nur ohne Sünden im geistigen Bereich kann es wirkliche Reinheit geben (die dann allerdings jede andere Reinheit übertrifft).[36]

464,23 *in der werlt doch niht sô reines ist,*
sô diu magt ân valschen list.
nu prüevt wie rein die meide sint:
got was selbe der meide kint.[37]

In der Metaphorik des Opferwesens läßt sich darauf verweisen, daß es nicht ausreichte, ein reines Tier darzubringen, es mußte zudem frei sein von verschiedenen Gebrechen (vgl. Lv. 22,21ff.); ebenso dürfe eine Jungfrau nicht mit anderen Sünden befleckt sein, wenn die Enthaltsamkeit ein wohlgefälliges Opfer sein soll: *nec rursum corpora virginum vel continentium, si aut superbiae macula, aut avaritiae sordibus, aut linguae maledicae, vel mendacii immunditia polluantur, hostiam sanctam et Deo placentem putandi sunt ex sola virginitate corporis obtulisse.*[38] Reformatorische Kritik am Mönchsgelübde bestreitet gerade die Identität von Keuschheit und Jungfräulichkeit.[39] Gelegentlich ist das Bewußtsein vorhanden, daß es nur wenige Menschen sind, welche die Tugend der Jungfräulichkeit *in warer lawterkeyt vnd wirdigkeyt v̊ben oder halten.* »Befleckt« wird diese Tugend *an irem adell* durch die verschiedenen Arten von Sünden, die von Jungfrauen begangen werden.[40]

»Gott liebt die Reinheit«

Die geistliche Literatur kennt einen Topos, der das Ideal der »Reinheit« ausdrücklich in den Gott-Mensch-Bezug stellt: »Gott (Christus)

34 Augustinus, Enarr. in ps. 75,16, CCL 39, S. 1049: *Melior uirgo humilis, quam maritata humilis; sed melior maritata humilis, quam uirgo superba.*
35 Der Saelden Hort, ed. ADRIAN, S. 14.
36 Vgl. Leander von Sevilla, Regula, PLS 4,1434.
37 Wolfram von Eschenbach, Parzival, ed. LACHMANN, S. 212.
38 Origenes, In Rom. IX,1, PG 14,1205B.
39 Brenz, Der Prediger Salomo, fol. 74ʳ: *Die keuschheit laufft durch alle stendt. Es will ye der glaub ein rein hertz haben / dem reinen hertzen sollen alle glider des menschen dienstlich sein vnnd sein reinigkeit eusserlich volnstrecken.*
40 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 89f.

liebt die Reinheit (und haßt die Unreinheit)«.[41] Er heißt im »Ackermann« *aller reinigkeit liebhaber, hasser aller unfletigkeit.*[42] In einem Bernhard-Zitat ist die Rede von *got der ein rechter liebhaber ist aller rainichait.*[43] Dem lateinischen *amator munditiae*[44] entspricht der »Liebhaber der Jungfräulichkeit« (*amator virginitatis*),[45] doch kann die geliebte »Reinheit« auch allgemeiner als Freisein von Sünde gemeint sein: *unser herre got der neminnet niht so sere an uns so den reinen und den kůschen lip, dar umme so bewart uch von allen sůntlichen dingen und geneiket uch unserme herren Jhesu Christo, so vordinet ir daz ewige himelriche.*[46] Gott sieht nicht auf äußere Schönheit: *er gert des reinen herzin und des reinin libes die da unzůndet sin von der minne und von der sůzze des almechtigen gotis.*[47] Christi Vorliebe für die jungfräuliche Reinheit zeigt sich schon darin, daß er von einer Jungfrau geboren werden wollte:

13093 *Ô magt, ô hôchgelobtiu magt,*
Der kiusche besunder hât behagt,
Vor allen meiden dem herren aleine,
Dem niht ist liep denne lûter reine![48]

Bei dem jungfräulichen Apostel Johannes (dazu Kap. V,2g) erklärt ein *similia*-Argument, weshalb er zum Lieblingsjünger Christi wurde: *ideo eciam pro ceteris diligi meruit adeo. quia quodlibet simile diligit suum simile* (vgl. Sir. 13,19). *deus enim mundus est et munda diligit corda et corpora.*[49] Johann von Soest dichtet über die Hochzeit zu Kana:

41 Dazu JUNGBLUTH zu Johannes von Saaz, Ackermann, Bd. 2, S. 234. — Verwandt ist die Formulierung von Gott als dem »Urheber« der Reinheit; *auctor munditiae* z.B. Gregor, Mor. XXI,2,5, CCL 143A, S. 1067f.; Ambrosius Autpertus, De conflictu vitiorum atque virtutum 25, CCCM 27B, S. 927; Hraban, Hom. de festis 6, PL 110,17C: (Christus ließ sich von Johannes taufen,) *ut demonstraret nostrae munditiae esse auctorem*; Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 16,26, PL 184,522A: *Scio etiam quoniam si mentem meam cogitatione immunda polluero, tibi, qui munditiae auctor es, placere non valeo.* — Seltener ist *auctor puritatis*; z.B. Bernhard, In adventu Domini 1,10 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 169).

42 Johannes von Saaz, Ackermann 34, ed. JUNGBLUTH, Bd. 1, S. 135.

43 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed. WERBOW, S. 98.

44 Z.B. Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 1, PL 171,347C: *Amator enim munditiae et sobrietatis est Dominus quem exspectamus.*

45 Z.B. Bonifatius, Ep. 94, ed. RAU, S. 316: *Qui pater et amator caste virginitatis tuae*; Hrotsvitha, Gallicanus I,5,2 (Opera, ed. HOMEYER, S. 249): *Amator virginitatis et inspirator castitatis, Christe...*

46 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 238. Vgl. Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 10: *Vermîdet vberâzze, trvnchenheit, ander bosheit in disem kvrzim zîte, want er ein minnâre ist allir reine vnde allir kivsche, dem ir wartit.*

47 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 227.

48 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 155. Vgl. Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 513: *dan Christus ist der greste liebhaber der reinigkeit, also das er nit hat wollen vermenscht werden als von Einer Jungfrauen.* Vgl. A. 37.

49 SCHMIDTKE, Glossen, S. 119.

Wy wol gut ist der elich stott,
Noch me doch gut in hoherm grott
Ist jungfreuliche reynigheytt,
In tughenden das hogst bekleytt.
Deshalber cristus, gottes son,
Johannen reyn wolt by ym hon
An lyp vnd sel gantz onverseͤrt,
In aller reynigheyt bewert,
Dy dan got sonder ist bequeͤm
Vnd off das hogst fast angenem.[50]

In einer Laienethik wie dem »Renner« Hugos von Trimberg kann der Topos auf Eheleute angewendet werden, die in ihrem Stand »geziemend« leben sollen:

Êlich leben sol vil stête
Sîn und wol sîn reht behalten,
Wil ez des himelrîches walten.
Got minnet alle reinikeit,
Unzimlich leben was im ie leit.[51]

Bei aller Hochschätzung körperlicher Jungfräulichkeit wird doch immer wieder ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott ein sündenfreies Herz noch mehr schätze:

wanne gote liebet nicht also sere di kuscheid
di der menschelicher licham treid,
also di reinikeid di das hertze had
das nicht lidet der sůnde unflad.[52]

Der Teufel wird entsprechend als derjenige bezeichnet, der alle Reinheit haßt: *Wan der bôß geist ist ein feigent aller reinikeit vnd küschheit.*[53]

Die Zwillingsformel »keusch und rein«

Wie »rein«, so steht ebenfalls der unmetaphorische Ausdruck »keusch« in der Spannung zwischen (sexueller) Enthaltsamkeit überhaupt und dem Vermeiden von sittlichen Verstößen vor allem, doch nicht aus-

50 WIEGAND, Handschrift, S. 52; vgl. SCHUMACHER, Jahr, S. 444.
51 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 101.
52 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 73.
53 Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, fol. 39^v; vgl. Dionysius Cartusianus, Summa de vitiis et virtutibus I,8, S. 29.

schließlich im geschlechtlichen Bereich.[54] Ein *kiusches wîp* meint keine enthaltsame, sondern eine treue Ehefrau.[55] Zwar ist auch im Lateinischen *castitas* ein Gegenbegriff zur Unreinheit,[56] doch scheint es dort keine so griffige Paarformel zu geben[57] wie das weitgehend synonyme »keusch und rein«, das seit dem Mittelhochdeutschen – auch adverbial und gelegentlich in umgekehrter Reihenfolge[58] – die der »Unreinheit« entgegengesetzte Haltung benennt. Karls Kämpfer im Glaubenskrieg werden für ihre aufrichtige Bereitschaft zum Martyrium gelobt:

> 77 *si waren kuske unde reine.*
> *den lip furten si ueile*
> *durch willin der sele.*
> *sine gertin nichtis mere*
> *wan durh got irsterbin,*
> *daz himelriche mit der martire irwerben.*[59]

Allgemein gehört zu Tugendkatalogen die Forderung: *Ir scůlt kiuschlich unt ræinclichen leben.*[60] Von Heiligen wird dies stereotyp ausgesagt; so kann eine für jedes Fest eines Bekenners passende Predigt pauschal aussagen: *Sin lebn daz was kůsche vnd reine.*[61] Von Stephanus heißt es, *er waz alz künsch und alz raine daz man in zů aim probst satzte über die vrowen.*[62] Insbesondere von Frauen wird dies gefordert: *vor allen dingen sôllen die frawen keüsch vnd rain sein.*[63] Dies gilt auch von der

54 Dazu u.a. DWb V, Sp. 651-655; THEODOR FRINGS - GERTRAUD MÜLLER, Keusch (Erbe der Vergangenheit. FS Karl Helm, Tübingen 1951, S. 109-135); KOLB, Vielfalt.

55 Vgl. Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 42, PG 56,874: *Sicut enim casta mulier, quae virum suum amat, nullum amat alium...*

56 Vgl. Gregor, In I Reg. 174f., CCL 144, S. 526f.: *Inmundi ergo spiritus uastatores sunt: quia, si pudica corda decipiunt, decepta teneros flores tantae uirtutis perdunt. Qui itaque ab inmunditiis ad castitatem redeunt: quia cum diras daemonum potestates effugiunt et a profundo perditionis ascendunt, de manu uastatorum erui apte memorantur.*

57 Vielleicht Cicero, De natura deorum I,3, edd. GERLACH - BAYER, S. 8-10: *Haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt...* Vgl. Caesarius von Arles, Sermo 228,1, CCL 104, S. 902: da Gott in uns wohnen will, sollen wir *corpora nostra ab omni sorde luxuriae munda vel casta iugiter custodire, ut deum in nobis delectet habitare*; ebd. 44,3, CCL 103, S. 196: *ut vos paschalis sollemnitas castos et puros inveniat*; Papst Zacharias (Bonifatius, Ep. 61, ed. RAU, S. 184): *Nam si mundos et castos ab omni fornicatione et homicidio liberos habueritis sacerdotes.*

58 Z.B. beim Priester Konrad (MERTENS, Predigtbuch, S. 221): *vnd dienten dem almehtigen got reinechleichen vnd chiusclichen.*

59 Pfaffe Konrad, Rolandslied, edd. WESLE - WAPNEWSKI, S. 3.

60 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 89. Vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 234: *ir sult ouch selbe kůschliche und reinicliche und getrůweliche lebn.*

61 Predigten, ed. LEYSER, S. 123.

62 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 322.

63 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 464.

Ehefrau[64] und von der Witwe: *Ain wittwe sol sin künsch und rain, Wan si sol niemer sin allain.*[65] Dasselbe ist gemeint, wenn es von Turteltauben heißt: *daz sin kůsche und reine vogele.*[66] Die Gottesmutter ist das Beispiel einer »keuschen und reinen« Frau: *sô kiusche unt ouch sô reine wart nie küniginne mê gesehen.*[67] Wenn Eheleute nach diesem Prinzip zusammenleben sollen, dann besagt das nicht, sie müßten auch enthaltsam sein: *die denne rainclichen un(d) kúschеclichen bi ier .ê. sizzent. diu .ê. gevallet got wol. un(d) den kinden diu von in werdent geborn. den wil got sinen segen geben.*[68] Keuschheit und Enthaltsamkeit fällt dem Menschen nach dem Sündenfall nicht leicht; Vater Sigmund variiert mit der Paarformel den Paulinischen Geist/Fleisch-Gegensatz: *vnd also der geist wolt gern rein sin vnd kúsch, daz ist dem fleisch gantz widrig.*[69]

Wenn man die Eucharistie empfangen hat, dann soll *man sich gerne hieten, daz man kiusche unde reine blibe*, da ansonsten der »unreine Teufel« von der Seele Besitz ergreife.[70] Insbesondere in der Fastenzeit fordert Christus von uns, *daz wir kuschliche und reinicliche leben,*[71] ebenso im Advent: *want ir in disen tagen chuschelichen unde ræinclich*

64 Priester Konrad (MERTENS, Predigtbuch, S. 239): *vnd was diu frŏwe chusche vnd reine*; Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat 433f., ed. ROSENFELD, S. 9: *sein tugenthaftes weib Der cheusche und raine ist ir leib*; Paul Rebhun, Ein Geistlich Spiel von der Gotfürchtigen und keuschen Frauen Susannen III,3, ed. HANS-GERT ROLOFF (RUB 8787/88) Stuttgart 1967, S. 37: *Yhr meint / yhr habt ein frawen fein Die gantz und gar sey keusch und rein.* Vgl. Schiller, Der Siegespreis 57-60 (Werke, edd. FRICKE - GÖPFERT, Bd. 1, S. 425): *Glücklich, wem der Gattin Treue Rein und keusch das Haus bewahrt, Denn das Weib ist falscher Art, Und die Arge liebt das Neue!*

65 Des Teufels Netz 6925f., ed. BARACK, S. 219.

66 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 189 App.

67 Reinmar von Zweter, Gedichte 14,7, ed. ROETHE, S. 417; Kaiserchronik 9184f., MGH Dt. Chron. I/1, S. 250: *dû bist kiusche und raine, mannes gedæchte dû nie nehaines*; Konrad von Fußesbrunnen, Kindheit Jesu 435-437, edd. FROMM - GRUBMÜLLER, S. 88: *si ist chiusche unt reine unt gewan nie niht gemeine mit schanden od mit sunden.* Vgl. auch Kap. IV,2f.

68 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 17. Vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 98: *die mit elichem hîrat chuslichen unde rainclichen nach ir rehte lebent.* Vgl. Brenz, Der Prediger Salomo, fol. 74r: *Demnach kan der glaub weder in iungfrawen / noch eelichen / noch witwen / hurerey gedulden. In den eelichen kan er das beyschlaffen gedulden / dann eelich / nit seyisch beyschlaffen / ist ein keuscheit vnnd reinigkeit. Hebr. XIIJ.*

69 Vater Sigmund, Über das Altarsakrament (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 107).

70 Predigtmärlein, ed. FRANZ PFEIFFER (Germania 3, 1858, S. 407-444) S. 423.

71 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 165. Vgl. ebd. Bd. 3, S. 68f.: *ir sült den lip ane grifen mit vasten unde mit aller gûtæte unde sult an iu da mit leschen des vlaisches girde dar umbe, daz ir ünserm herren chüschlichen unde rainеclichen mûgt gedienen.*

leben schult unde unsers herren zůchunft in dise werlt unde sin helige gebůrte eren sult.[72] Gemeint ist in beiden Fällen Enthaltsamkeit in einer von der Kirche vorgeschriebenen Zeit. Im Alten Testament mußten sich die Priester während des Tempeldienstes des Geschlechtsverkehrs enthalten:

185 *auch was den pristern das vorboten*
die in dem tempel das oppher taten,
das sie die achtag solden bliben
kusche unnd reine van iren wiben.[73]

Zum Tugendkatalog eines Priesters des Neuen Testaments gehört nach Heinrich von Melk, daß er seinen Leib dahin bringt, immer keusch und rein zu sein:

540 *ja sol der den lip twingen,*
daz er werde chiusc unt reine.[74]

Thomasin von Zirklære bezieht dies einzeln auf »Leib« und »Leben«, die Vorbildfunktion des Priesters hervorhebend:

7827 *er sol guotiu bilde geben*
mit kiuschem lîp, mit reinem leben,
mit guotem werc, mit rede schône:
er sol an tugenden tragen krône.[75]

Allerdings darf niemand, der sich selbst entmannt (*das åiner im selbs außsniet vmb das er keusch vnd råin beleiben mocht*), Priester werden.[76]

Christus ist der Bräutigam aller, die keusch und rein sind (*ist alle der brutegůme di kuzhe und reine sint*).[77] Der Lohn ist Keuschen gewiß: *Unser vater von himel der gît uns sîn erbe, ob wir chûsch und rein sîn.*[78] Die Verheißung bezieht sich besonders auf diejenigen, die Keuschheit in allen Lebensaltern bewahren, also den Jungfrauen: *swer sich in den (drin) altern reinichlichen und chûschlichen behaltet, der ist sælich.*[79] Dies ist topisch, so daß ein Predigtformular für das Heiligenfest einer jeden Jungfrau als Formulierung vorschlagen kann: *dise heilige juncvrowe der hochzit wir hûte begen* [...] *die erwelete den himelischen kůnik zu einem vriedele und zu eineme gemahelen vor allen mannen, deme hilt sie*

72 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 110.
73 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 6.
74 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 289).
75 Thomasin, Wälscher Gast, ed. RÜCKERT, S. 213.
76 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 72.
77 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 2.
78 Predigten, ed. JEITTELES, S. 54f.
79 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 15f.

irn lib kůsche und reine von gedanken und worten und werkin.[80]

Die vertraute Formulierung kann auf das verbindende »und« verzichten; so bittet Johannes Rothe im Eingangsgebet zum »Lob der Keuschheit« Christus um die Gnade,

44 *daz ich dit buch geschribe nu*
dinen reinen, kuschen kinden,
das sy trost dar ynne finden
unnd da mit vormanet werden
wy sy leben sollen uff disser erden.[81]

Damit läßt sich die zweigliedrige Formel durch ein drittes Glied fortführen. Der Teufel sagt über den hl. Martin: *Er was künsch, rain und milt, Er gab der welt für mich schirm und schilt.*[82] Marias Leib *nie anders wart betaget wan kiusche, guot und reine, bewart vor allem meine.*[83]

Neben dem adjektivischen und adverbialen Gebrauch der Zwillingsformel findet sie sich gelegentlich substantivisch als »Keuschheit und Reinheit«;[84] die geistlichen Menschen bringen *ir selber lip mit chůsche unde mit reinecheit dem almehtigen got zeim lebentigen opfer.*[85] Mit dem Topos »Gott liebt die Reinheit« verbunden wird dies in einer Predigt: *Wir schuln wizzen, daz got minnet chûsch und reincheit.*[86] Der Mönch von Salzburg überträgt den Ausdruck *castitas* des »Salve, mater salvatoris« als »Keuschheit und Reinheit«:

G 8,53 *dein chewsche und die rainichait*
ist ein liecht, das nie verswant.[87]

Konrad von Megenberg übersetzt in seinem Brunnenkatalog den Ausdruck

80 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 227f.

81 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 2; vgl. z.B. ebd. 1f., S. 1: *Ach wy gar suberlichen unnd zart ist die reine kusche art*; 879, S. 25: *ir reiner kuscher mut*; Melanchthon, Reformatorische Schriften, ed. STUPPERICH, S. 173: *Und wie der heylig geyst reyn ist, also wurt eyn keusch, reyn hertz, das do erschrickt vor unkeuschem lust und begierd*; Heinrich von Nördlingen an Margaretha Ebner (Margaretha Ebner, ed. STRAUCH, S. 188): *dein küsches, rains hertz macht mich girig aller küschen reinigkeit.*

82 Des Teufels Netz 3356f., ed. BARACK, S. 109.

83 Rudolf von Ems, Barlaam 101814–101816, ed. PFEIFFER, Sp. 271.

84 Z.B. Kaiserchronik 2989f, MGH Dt. Chron. I/1, S. 135: *durch dîne kûske und durh dîne raine, und dû dih behielte ân maile*; Sante Servatien Leben 300, ed. WILHELM, S. 161: *chiusche unde ræine under seinen brusten lac*; vgl. Meister Ingold, Spiel, ed. SCHRÖDER, S. 61: *die lauter rainikayt und küschhayt.*

85 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 61.

86 Predigten, ed. JEITELLES, S. 28.

87 Mönch von Salzburg, Lieder, ed. SPECHTLER, S. 164; dem entspricht: *Lux eclipsim nesciens Virginis est castitas.*

fons castitatis bei der Deutung auf die Gottesmutter entsprechend: *der prunn bedäutt unser frawen, diu ain prunn ist der käusch und aller rainikait.*[88] Der eine Begriff kann jeweils attributiv den andern ergänzen. Als »keusche Reinheit«; Maria soll all jenen Erbarmen schenken, *die dir dienen mit kûscher reinikeit.*[89] Oder umgekehrt: *O reine kuscheit!*[90]

b) Weitere rituelle »Unreinheiten«

Menstruation

Wie der Geschlechtsverkehr, so machen noch weitere Vorgänge aus dem körperlichen Bereich rituell unrein, wobei Körperflüssigkeiten[91] wohl eine mindestens ebenso große Rolle spielen wie die – in der Religionsgeschichte häufig hervorgehobene – Gefährdung durch Dämonen, denen der Mensch in diesen Situationen in besonderer Weise ausgesetzt sei. Bei der Menstruation geht es zumindest in den schriftlichen Quellen durchweg um ein Höchstmaß an Unreinheit, die das Blut hervorruft, wodurch das Menstrualblut zum Bildspender für besonders schlimme Sünden werden kann. Ein *pannus menstruatae* steht bereits in der Bibel für etwas ganz und gar Verächtliches (Jes. 64,6; dazu Kap. VII,1). Bei Ezechiel vergleicht Gott das Verhalten (den »Weg«) der Kinder Israels mit der Unreinheit der Menses: *iuxta immunditiam menstruatae facta est via eorum coram me* (Ez. 36,17). Zwar wurde die Menstruation als Strafe für die Verfehlung Evas aufgefaßt,[92] doch ist die Unreinheit der menstruierenden Frau kein Ausdruck ihrer eigenen Sünde. Dies scheint freilich nicht ganz selbstverständlich gewesen zu sein, denn gelegentlich hält man es für nötig, ausdrücklich darauf zu verwiesen, daß diese Unreinheit die Sünde nur **bezeichne**, nicht selbst schuldhaft sei: *Quid autem est menstruata? Mulier nimirum quae menstruos fluores sanguinis patitur, cuius nomine, non natura, uocatur in culpam, sed peccator designatur, in peccati sui immunditiam frequenter recidens et relabens.*[93]

88 Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 484; vgl. WALTER BUCKL, Megenberg aus zweiter Hand, Überlieferungsgeschichtliche Studien zur Redaktion B des »Buches von den natürlichen Dingen« (Germanistische Texte und Studien 42) Hildesheim – Zürich – New York 1993, S. 170–172.

89 Marien Rosengarten 72 (Erlösung, ed. BARTSCH, S. 286); vgl. Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 875, ed. NEUMANN, S. 25.

90 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 57, ed. NEUMANN, S. 2; ebd. 329f., S. 10 (von Maria): *in irer reinen kuscheit gar sy den kuschen Cristum gebar.*

91 Dazu PASCHEN, Rein und Unrein, S. 74–81.

92 Vgl. Hildegard, Scivias I,2,20, CCCM 43, S. 27: *Sed hoc tempus doloris in muliere non abicio, quoniam illud Euae dedi quando in gustu pomi peccatum concepit, unde et mulier in hoc eodem tempore in magna medicina misericordiae habenda est.*

93 Julian von Vézelay, Sermo 3, SC 192, S. 88.

Geburt

»Unrein« ist auch die Wöchnerin.[94] Da meist genaue Vorschriften über die Dauer der Unreinheit bestehen (z.B. 7, 10, 33, 40 Tage), können neben dem Geburtsvorgang[95] die nachfolgenden lochialen Blutungen dafür ausschlaggebend gewesen sein.[96] Im mosaischen Gesetz (Lv. 12,1-8) ist die Wöchnerin nach der Geburt eines Jungen 40 Tage (7 + 33) lang unrein, nach der Geburt eines Mädchens insgesamt 80 Tage (2 Wochen + 66 Tage). Im Anschluß daran soll die Frau ein Opfer darbringen, der Priester wird für sie beten, *et sic mundabitur* (Lv. 12,8). Diese Verunreinigung durch die Geburt wurde im Christentum nicht nur zum Gegenstand der Allegorese genommen. Origenes denkt wohl an die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen und verweist hierzu auf Ps. 50,7: *»in iniquitatibus« inquit »conceptus sum, et in peccatis peperit me mater mea«, ostendens quod quaecumque anima in carne nascitur, iniquitatis et peccati sorde polluitur.*[97] Vor allem im Hinblick auf die Reinigung Marias (Lk. 2,22; dazu Kap. V,2e), bei der betont wird, daß Maria sie nicht nötig gehabt hätte, wird oft deutlich, daß die Geburt sonst durchaus auch die Mutter mit Sünde befleckt (wobei freilich gleichzeitig an die vorangegangene Empfängnis zu denken ist): *Nulla profecto opus est purificatione, ubi non praecessit aliqua macula culpae. Debuit tamen, licet non purificari, tamen dies purificationis observare: quia et ipsa nata sub lege paritura erat masculum, qui venit non solvere legem, sed adimplere* (vgl. Mt. 5,17).[98] Christi Geburt war von jeder Befleckung ausgenommen: *das die geburt ́vnsers herren so gar edel vnd rain was, wan er nit von man vnd frowen, mer von einer reinen megde geborn ist*; dies mündet bei Marquard von Lindau in die tropologische Aufforderung, *das wir ́vns soltent reinlichen haben vnd halten vnd ́vns von allen liplichen bo͛sen lústen keren.*[99] In einem Analogieargument bei Bernhard »reinigte« Christi Geburt die unsrige, welche zuvor »unrein« war.[100]

94 Dazu u.a. GERHARD BINDER, Art. »Geburt II (religionshistorisch)« (RAC 9, Sp. 43-171) Sp. 67f., 85-89, 112; PARKER, Miasma, S. 48ff. (Lit.!).

95 Vor dem Sündenfall wäre eine Geburt *Sine sorde, et absque dolore* geschehen; Honorius, Elucidarium I,14, PL 172,1118B.

96 PARKER, Miasma, S. 55.

97 Origenes, In Lv. hom. 8,3, GCS 29, S. 398.

98 Absalon von Springiersbach, Sermo 16, PL 211,98A. Vgl. Priester Wernher, Maria D 3871-3873, edd. WESLE - FROMM, S. 191: *diu geburt sanfte ergie, wan sie in âne meil enpfie v(nd) ane sunde gebar.*

99 Marquard von Lindau, Der glo͛b (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 304f.).

100 Bernhard, Sent. II,31 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/2, S. 32): *Triplici morbo laborat genus humanum* [...]. *Nativitas erat immunda, vita perversa, mors periculosa. Venit Christus, et contra triplicem hunc morbum attulit triplex remedium. Natus est enim, vixit, obiit. Eius nativitas purgavit nostram, eius vitam instruxit nostram, mors illius destruxit nostram*; danach Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea V,25, PL 177,769A; Absalon von Springiersbach, Sermo 15, PL 211, 92D-93A. Vgl. Isaak von Stella, Sermo 45,3, SC 339, S. 98: *Ecce, dilectissimi, nobis, quorum nativitas fuit immunda, vita perversa, mors periculosa, iam per gratiam Christi omnia commutata sunt in melius.*

Tod

Wie der Beginn des menschlichen Lebens, so befleckt dessen Ende.[101] Gesetzesvorschriften wie Nm. 19,16 (*si quis in agro tetigerit cadaver occisi hominis aut per se mortui sive os illius vel sepulchrum inmundus erit septem diebus*) werden im Christentum durchweg im geistlichen Sinn verstanden. Die Reinigungsvorschrift Nm. 19,11 bezieht Petrus Damiani auf die Buße: *Sicut enim post contactum corporum mortuorum lex praecipit homines purificari, ita etiam post perpetrationem delictorum iubemur per paenitentiam ablui.*[102] Rupert von Deutz kommt mit Blick auf Hbr. 9,13f. vom hier vorgeschriebenen Reinigungswasser (Nm. 19,12) zu Christi Blut: *Ergo aqua cinisque uitulae aspergendus idem hic, quod in Leuitico, sanguis uituli, scilicet aspersionem sanguinis Christi, tactus uero morticini hominis mortua significat opera, quibus nos ille emundauit. Toties quippe cadauer tangimus hominis, pro quo nobis expediat lustrari aqua expiationis, quoties peccatum incurrimus, quod per confessionem atque paenitentiae satisfactionem redimi necesse est.*[103]

Für Origenes ist der Körper des Menschen (in platonistischer Tradition) ein »Leichnam«; wer sich körperlichen Lüsten hingibt, der verunreinigt sich, denn er berührt einen Leichnam: »Der Satz, daß 'die Leichname die Leichname begraben' (Lk. 9,60), kann nur im übertragenen Sinne verstanden werden: es begraben nämlich die Leichname die Leichname irgendwie in sich selbst, insofern sie ihre eigenen Gräber und Grabmäler geworden sind. Wer Jesus Gehorsam leistet, verläßt vollständig den Leichnam und berührt ihn fortan auf keine Weise mehr; denn er weiß, daß wer einen Leichnam berührt, sich befleckt.«[104]

Bereits die Bibel bringt die Unreinheit der Toten auch vergleichend mit der Sünde in Verbindung. Sir. 34,30: »Reinigt sich jemand von einem Toten (*qui baptizatur a mortuo*) und berührt ihn dann wieder — was nützt ihm die Waschung? So auch ein Mensch, der seiner Sünden wegen fastet (*qui ieiunat in peccatis suis*) und dasselbe wiederum tut — was nützt seine Demütigung? Wer wird sein Gebet erhören?« Gregor deutet dies erneute Verunreinigen als Rückfall nach der reinigenden Reue: *Baptizatur quippe a mortuo qui mundatur fletibus a peccato; sed post baptisma mortuum tangit, qui culpam post lacrymas repetit.*[105] Dies führt Gregor auch gegen die häretische Auffassung ins Feld, nach vollzogener Buße dürfe man die abgebüßte Sünde wieder erneut begehen: *Mortuum quippe est omne opus peruersum, quod pertrahit ad mortem, quod uita iustitiae*

101 Dazu PARKER, Miasma, S. 33-48 (Lit.!); PASCHEN, Rein und Unrein, S. 80f.; vgl. MACHO, Todesmetaphern, S. 413f.

102 Petrus Damiani, Sermo 17,1,10, CCCM 57, S. 93.

103 Rupert, De s. Trinit. XVII,6, CCCM 22, S. 971.

104 Origenes, In Lc. hom. frgm. 67 (ders., Homilien zum Lukasevangelium, dt. HERMANN-JOSEF SIEBEN [Fontes Christiani 4/2] Freiburg u.a. 1992, S. 453).

105 Gregor, Reg. past. III,30, PL 77,110C; danach Gratian, Dist. 3,16 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1214.

non uiuit. Baptizatur ergo a mortuo et iterum tangit eum, qui praua opera, quae se egisse meminit, deplorat, sed in eisdem se iterum post lacrimas implicat. Anima itaque quaelibet eiusdem mortui lauatione non proficit, qui hoc iterum faciendo quod planxit nec per lamenta paenitentiae ad rectitudinem iustitiae exsurgit. Paenitentiam enim uere agere est comissa plangere sed iterum plangenda declinare.[106] Sonst wird immer wieder allgemein vor einem Rückfall mit diesen Formulierungen gewarnt. Petrus Damiani: *Baptizatur quippe a mortuo qui mundatur fletibus a peccato, sed post baptisma mortuum tangit qui culpam post lacrimas repetit.*[107] Oder Alanus ab Insulis (?): *Post lavacrum mundus esse negligit, qui post lacrymas vitae innocentiam non custodit. Lavantur quidam et mundi non sunt, quia commissa flere non desinunt, et rursus flenda committunt.*[108] Nach Bernhard von Clairvaux wird nach einer Buße ohne Besserung alles nur noch schlimmer: *Qui enim baptizatur a mortuo et iterum tangit eum, nihil proficit lavatio eius, sed iuxta Salvatoris sententiam, videndum est ne ei aliquid deterius contingat* (Jh. 5,14).[109] Hierbei steht jeweils das erneute Beschmutzen nach vollzogener Reinigung im Vordergrund; daß das Berühren eines Toten verunreinigend wirkt, versteht sich dabei von selbst.

c) Geschlechtliche Vergehen

Die Sünde der Luxuria

Der Ausdruck *luxuria* ist in diesem Zusammenhang ein Oberbegriff für den ganzen Bereich sexueller Vergehen,[110] oder spezieller für solche Sünden, die nicht – wie etwa Ehebruch oder Inzest – als besonders gravierend bewertet werden (meist vorehelicher Geschlechtsverkehr); wo es um die »Reinheit« von Jungfrauen und Witwen geht,

106 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 912.

107 Petrus Damiani, Sermo 17,1,10, CCCM 57, S. 93. Ambrosius Autpertus, In Apc. I, CCCM 27, S. 48: *Tamquam diceret: Qui lauatur baptismate ab operibus mortuis, et crimina mortalia post ablutionem admittit, nihil ei profuit quod lotus fuit.* Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,22, PL 79,596D-597A: *Ille quippe lavatur a mortuo, qui per poenitentiam mundatur a peccato. Quem si contigerit eadem quae punierat, iterando peccata committere, nihil contulisse videtur adhibita satisfactionis lavatio, quem maculavit inhonestius iterata facinoris turpitudo.* Ebd. 596D: *Illorum ergo sacrificium Deus non accipit, qui lacrymis quidem se compunctionis abluunt, sed eisdem, a quibus ante mundati esse videntur, peccatorum maculis in idipsum revertentes sordescunt. De talibus scriptum est...*

108 Alanus (?), Sententiae aliae, PL 210,257A.

109 Bernhard, In vigilia nativitatis Domini 3,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 214).

110 Vgl. Ps,-Alkuin, De divinis officiis 13, PL 101,1194C: *De luxuria, quae a luxu nomen accepit, et est immunditia corporalis.*

dort kann auch Sexualität überhaupt gemeint sein.[111] Allgemein heißt es, jemand sei »mit den Flecken der Luxuria verunreinigt«,[112] oder es ist die Rede von ihren »Unreinheiten« (*inquinationes*).[113] Feststehende Formulierungen sind *luxuriae inquinamenta*,[114] *immunditia luxuriae*[115] u.a.

Auch der Begriff *fornicatio* kann diesen ganzen Bereich der sexuellen Sünden umfassen:[116] *Omnis immunda pollutio fornicatio dicitur, quamvis quisque diversa turpitudinis voluptate prostituatur.*[117] Im engeren Sinne meint er nichtehelichen Geschlechtsverkehr zwischen Unverheirateten.

Ein Spezialfall ist *stuprum* »Jungfrauenschändung«;[118] dabei geht es nicht etwa um Vergewaltigung; dieser Terminus aus der römischen Rechtssprache setzt vielmehr voraus, daß es besonders schlimm sei, einer Frau ihre jungfräuliche »Reinheit« zu nehmen, ohne dazu durch einen Eheabschluß befugt zu sein: *stuprum. dz ist iunckfreülich zerstôru(n)g: dadurch zerstôrt wirt iu(n)ckfreüliche reinigkeyt.*[119] Wichtig ist dabei die fehlende Zustimmung der Eltern, weshalb solche Mädchen, die sich »schänden« lassen, eine besondere Bestrafung erwartet.[120]

111 Eheliche Sexualität bei Alanus ab Insulis, De virtutibus et vitiis (ed. HUIZINGA, Verknüpfung, S. 80): *Continencia uidualis est uirtus qua post experientiam luxurie non amplius se subicit experientie.*

112 Gregor, Mor. V,20,39, CCL 143, S. 245: *Saepe dum uirtute largitatis speciosus ostenditur, luxuriae maculis inquinatur.*

113 Gregor, In Ev. I,7,2, PL 76,1100C: *Quisquis ergo in superbiam mentem elevat, quisquis avaritiae aestibus anhelat, quisquis se luxuriae inquinationibus polluit, cordis ostium contra veritatem claudit; et ne ad se Dominus veniat, claustra animi seris vitiorum damnat.* Vgl. ebd. I,11,3, PL 76,1116A: *quos ira superat, superbia inflat, ambitio perturbat, luxuria inquinat*; Mor. XXXIII,6,13, CCL 143B, S. 1683: *quos superbia erigit, auaritia tabefacit, uoluptas dilatat, malitia angustat, ira inflammat, discordia separat, inuidia exulçerat, luxuria inquinans necat*; Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,12, PL 79,590C: *quid dicturi sumus nos, quos luxuria inquinat, invidia angustat, ambitio praecipitat, superbia exaltat?* Ambrosius Autpertus, De Adsumptione s. Mariae 12, CCCM 27B, S. 1036: *non luxuria inquinet*; Hraban, Hom. de festis 38, PL 110,72D: *luxuria coinquinat.*

114 Gregor, In Ev. I,13,1, PL 76,1124A; ders., In I Reg. V,190, CCL 144, S. 538: *quia luxuriae inquinamenta deo ualde odibilia sunt*; ebd. VI,47. S. 579.

115 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,869B: *qui immunditia luxuriae sordescit.* Vgl. Isaak von Stella, Sermo 8,11, SC 130, S. 198-200: *ut sis superbia tumidus, tabidus invidia, ira turbulentus, tristitia deiectus, anxius avaritia, gula avidus, luxuria immundus.*

116 In diesem Sinn wohl Gregor, In I Reg. I,26, CCL 144, S. 69: *inmunditia fornicationis.*

117 Isidor, Sent. II,39,19, PL 83,642C. Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 23,66, PL 184,1241A; Pirmin, Scarapsus 14, ed. ENGELMANN, S. 38. Vgl. Alanus, Summa de arte praedicatoria 5, PL 210,121D: *Omnis immunda pollutio, fornicatio dicitur: melius est mori quam fornicari; melius est mori, quam libidine maculari.*

118 Dazu HOHEISEL, Art, »Homosexualität«, Sp. 346; PFAFF, Art. »Stuprum« (RE IVA, S. 423f.).

119 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 224,

120 Visio s. Pauli 38 (gr.) (Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, S. 664 App.): »Diese sind die, welche ihren Eltern nicht gehorchten, sondern vor der Heirat ihre Jungfräulichkeit befleckten.«

Im Lateinischen meint zudem der Ausdruck *libido* neben negativ bewerteter Sexualität überhaupt[121] sexuelle Ausschweifung und unmäßiges Luststreben in diesem Bereich. In den »Synonyma« Isidors von Sevilla heißt es: *Fornicatio gravior est morte; melius est mori quam fornicari, melius est mori quam libidine maculari.*[122] Mit dieser Formulierung wird gern vor sexuellen Verfehlungen gewarnt: *Nulla jam immunditia polluaris, nulla libidine maculeris, ab omni te carnis corruptela suspende, ab omni carnis corruptione extrahe. Luxuria ultra non invalescat, libido ultra non te devincat. Melius enim est mori quam libidine maculari. Melius est animam effundere quam eam per incontinentiam perdere.*[123] Die Seele wird durch »Flecken« der Libido verunreinigt.[124] In einem Sündenkatalog heißt es: *Qui ergo in Christum jam credidit, sed adhuc avaritiae lucra sectatur, in superbia honoris extollitur, invidiae facibus inardescit, libidinis se immunditia polluit, prospera quae in mundo sunt concupiscit, Jesum in quem credidit sequi contemnit.*[125]

Diesen Vergehen steht als »Reinheit« die »Keuschheit« (*castitas*) gegenüber;[126] sie ist für alle Menschen notwendig, vor allem für die Priester.[127] Zu Keuschheit gehört es, sich nicht mit »verbotenem Geschlechtsakt zu beflecken« (*ad castitatem namque pertinet non fornicari, non moechari, nullo inlicito concubitu maculari*).[128] Gregor schreibt über den Eifer der Keuschen gegenüber den Unkeuschen (aber im Anfechtungsfall auch gegen sich selbst): *Si qui castitatis bonum in suo corpore custodit contra luxuriantes zelo accenditur, ut ab immunditiae maculis expientur. Et saepe dum quosdam in lapsibus inuenit, edomat, affligit, atque ad castitatis munditiam restringit. Cuius si forte mens de*

121 Leander von Sevilla, Regula, PLS 4,1426: *Et qualis est virginitas, ubi non permanet integra, ut caepit esse natura? Primum divino operi inrogatur iniuria, dum quod ille formavit integrum, libidine conrumpitur, libidine maculatur.*

122 Isidor, Synonyma II,9, PL 83,847B; danach Defensor, Liber scintillarum 21,35, CCL 97, S. 98; vgl. Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 23,66, PL 184,1241B: *fornìcatio gravior est morte. Melius est mori, quam fornicari: melius est mori, quam fornicatione maculari: melius est mori, quam per fornicationem animam perdere.*

123 Ps.-Anselm, Exhortatio ad contemptum temporalium, PL 158,679D-680A.

124 Caesarius von Arles, Sermo 44,4, CCL 103, S. 197: *Nec te pigeat frequentius ieiunare, si corporis infirmitas non prohibet, ad ecclesiam maturius surgere, ut possis tuam animam a libidinosis maculis nitidam custodire.*

125 Gregor, In Ev. I,2,8, PL 76,1085CD.

126 Gregor, Mor. XXVI,17,28, CCL 143B, S. 1286: *Proinde per humilitatis custodiam seruanda est munditia castitatis*; vgl. ebd. XXI,12,19, CCL 143A, S. 1080. MANZ, Ausdrucksformen, S. 319 (§ 628 *munditia castitatis*).

127 Hraban, Hom. de festis 47, PL 110,88B: *Omnibus enim castitas pernecessaria est, sed maxime ministris Christi altaris, quorum vita aliorum debet esse eruditio et assidua salutis praedicatio. Tales decet Dominum habere ministros, qui nulla contagione carnis corrumpantur, sed potius continentia castitatis splendeant.*

128 Augustinus, De bono coniugali 23,30, CSEL 41, S. 225.

immundita luxuriae fuerit tentata, ex ipso zelo quo alios correxit semetipsam conuenit, et erubescit immunda cogitare, quae se in aliis recolit correxisse.[129] Gregor betont stark diesen Gegensatz: *Alius luxuriae tabe polluitur et longa iam consuetudine captus tenetur; quanta autem castitatis sit munditia conspicit et carne uinci turpe reprehendit.*[130] Als entgegengesetzte Tugend beseitigt die Keuschheit diese Sünde, was bei »Unreinheit« heißen kann, daß sie sie »reinigt«.[131]

Im Deutschen wird *luxuria* (und *fornicatio*) als Sammelbegriff für jede Art nichtehelichen Geschlechtsverkehrs (oder negativ bewerteten ehelichen) meist mit *Unkeuschheit* übertragen[132] (während *Unzucht* sich relativ spät auf den sexuellen Bereich einzuengen scheint);[133] *Unreinheit* (*lieb der unrainigkayt*)[134] und *Unlauterkeit*[135] sind dazu oft nahezu Synonyme. Das entsprechende Kapitel im »Spiegel des Sünders« ist überschrieben: *Von der sibenden todsůnd genant die vnkeůsch oder vnlauterkeyt.*[136] Eine Katechismustafel erläutert bei den Zehn Geboten: *Du solt nit unkewschen. Da wirt verpoten aller werich der unlauterchait ausserhalben der ee und auch yn der ee, so nicht zimliche götliche ordnung darynn angesehen und gehalten wurde.*[137]

Die Unkeuschheit befleckt das Herz (*ess sere beflecket*).[138] Sie be-

129 Gregor, In Ez. I,10,31, CCL 142, S. 160.

130 Gregor, Mor. VII,28,34, CCL 143, S. 357f.

131 Gregor, Mor. VI,16,22, CCL 143, S. 299: *Alius namque elatione erigitur, alius pondere timoris inclinatur, alius libidine aestuat, alius auaritia anhelat, alius remissione se deicit, alius ira feruescit. Sed per doctrinam sacri eloquii dum superbo humilitas tribuitur, timido confidentia praebetur, luxuriosus per castitatis studium ab immunditia tergitur, auarus per continentiam ab ambitionis aestu temperatur, remissus zeli rectitudine erigitur, iracundus a praecipitationis suae excitatione refrenatur, universa Deus aquis irrigat* (vgl. Hiob 5,10); *quia uim sui sermonis in singulis iuxta morum diuersitatem format ut hoc in eius eloquio quisque inueniat, per quod uirtutis necessariae germen ferat.*

132 Z.B. Joseps Sündenspiegel 5078, ed. SCHÜTZ, S. 194: *Luxuria, vnkusheyt is de sunde nant*; Bavngart, ed. UNGER, S. 192: *die mit der hohvart geblæit sint und mit so getanen vntugenden vmb gent vnd mit der vnchůsche vervnræint sint*; Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 396: *die gemailigt sint mit unkäusch.*

133 Dazu DWb XI/3, Sp. 2308f., 2312f.; vgl. LEXER, Bd. 2, Sp. 1996f.

134 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 60.

135 Z.B. WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 94: *unlauterkait.*

136 Spiegel des Sünders, ed. VAN DEN BROEK, S. 223; ebd. S. 227: *Item hastu vnkeůsche wort od(er) weis vor den leůten außgeczogen dardurch dich vnd ander leut zů der begirde der vnlauterkeyt gereyczet. Es ist dir schwårlichen tődtlich.*

137 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 47.

138 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 2655, ed. NEUMANN, S. 75. Vgl. Gregor, Mor. X,6,8, CCL 143, S. 540: *Ne cor luxuria polluat et subiectum desideriis per illicita corrumpat; ne ira exasperet et usque ad proferendam contumeliam inflammet; ne inuidia mordeat et alienis felicitatibus aemula, sua se face consummat; ne immoderate linguam loquacitas pertrahat eamque usque ad lasciuiam obtrectationis extendat; ne odium malitia excitet et os usque ad iaculum maledictionis irritet*; danach Ambrosius Autpertus, In Apc. I, CCCM 27, S. 78.

fleckt Leib und Seele des Menschen (dazu Kap. VI,1b). Geiler von Kaisersberg: *Das unkeüschait ainem menschen sein hertz verwůste und unrain mach. was bedarff ich davon sagen / wer ist also stumpff / der da nitt waißt / wie die fantasey aines unkeüschen menschens / so vol unflåtiger gedenk ist. ich schweig der augen. hend. und ander ort des leibs / die davon greußelich befleckt werden.*[139] Mit der »Unreinheit« der Unkeuschheit begründet Berthold von Regensburg die verminderte Rechtsstellung unehelicher Kinder: *Als unreine ist diu unkiusche und als vînt ist ir der almehtige got, daz er halt diu kint diu von der unêlîchen unkiusche koment niemer an die êre ze rehte læt komen, dâ die êlîchen an sint.*[140] Der Unkeuschheit steht beim 6. Gebot das »reine Leben« gegenüber:

6871 *Das seste, daz man sich bewar*
vor unkûschekeide gar.
Dû salt haben reinez leben.
Daz ist zû reinekeit gegeben.[141]

Wie die Ausdrücke »Hurerei« und »huren« sich noch heute nicht nur auf Prostitution beziehen, so meint im Ahd. und Mhd. *huor* auch allgemein sexuelle Verfehlungen, die als *sippehuor* »Inzest« oder *uberhuor* »Ehebruch« näher bestimmt werden können. Die Glieder, mit denen die *huorlîche unsûberkeit* geschieht, erleiden in der Hölle eine spezielle Strafe.[142] Unkeusche Begierde heißt entsprechend *huorgelust*; »unrein« nennt sie eine Predigt, welche die sieben Hauptsünden den sieben Vaterunserbitten gegenüberstellt: *Daz sibente gebete hat uns der heilige Christ an dem heren pater noster gesezzet wider die unreinen hǒrgelust, da wir sprechen: Libera nos a malo* (Mt. 6,13).[143]

»Luxuria« wird umschrieben mit der Formulierung »unreine Sünden«. Schon ganz junge Leute, so klagt Berthold von Regensburg, befleckten sich heutzutage damit: *Wan daz aller êrste ûz der schaln sliufet, daz bewillet sich nû mit derselben sünde.*[144] Und bei diesen »unreinen Sünden« schäme man sich nicht einmal: *Und derselben unreinen sünden ist sô vil worden unde sint alse gewonlich worden, daz sich ir nieman schamen wil, wan ir lützel ist, die sich ir schament.*[145]

Personifiziert erscheint die Luxuria als grausamer Feind: *Crudelis hostis est luxuria, quae corpora in baptismate sanctificata polluit et sulphureo igni involvit.*[146] Mit Metaphern aus dem Bereich des Kampfes

139 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 230.
140 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 413.
141 Die Erlösung, ed. MAURER, S. 286.
142 Alber, Tundalus 907, ed. WAGNER, S. 147.
143 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 152; ebd. S. 150.
144 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 82.
145 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 278.
146 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,868B.

wird die Unreinheitsmetaphorik verbunden bei einer Art Personifikation der Libido: *quia libido ad perfectionis summa tendentibus arma uoluptatis obicit et corda, quae potest, gladio inmundae suggestionis ferit.*[147] Die personifizierte Welt (*Der welt figur*) »tränkt« alle Menschen mit der (feuchten und unreinen) Unkeuschheit:

4606 *Was ÿetz nun lebt in disser zÿt,*
Das trenket sÿ mit irem trank,
Das och betůt ân allen wank
Die fůchte und die unrainikait
Ir vil grossen unkůschait
Da mitt si tůt erlaffen
Můnch, laÿen, wÿb und pfaffen.[148]

Der radikalste Rat für Männer, die sich nicht mit Unkeuschheit beflecken wollen, besteht darin, den Umgang mit Frauen, zumindest den vertraulichen, zu meiden: *Darumb spricht Bernhardus: »Bei den frawen wandelen und pei in nit befleckt werden, das ist mer englisch dann menschlich, wann allem laster mügen wir widersten mit vil sachen, aber die gelüsst der unlauttrigkait nit anders dann mit fliehen.«*[149] Die entsprechende biblische Warnung Prov. 6,27-29, die meist an ein Brennen denken läßt, kann auch als Beflecken aufgefaßt werden: *Herumbe sprichet Salomon: »als unmuglich ez ist daz ein man drage brinnende wůir in sinen buszen ane roch und ane scade, noch unmůglicher ist daz er wiben vil heimelich si, er werde geflecket an lip und an selen«.*[150]

Die Luxuria, so müssen freilich keusch lebende Menschen immer wieder ermahnt werden, ist nicht die einzige Möglichkeit, sich zu beflecken: *Quisque continentiam profitetur et ab aliis terrenis desideriis non subtrahitur, quamvis hunc luxuria carnis non polluat, diversa tamen mundanae conversationis operatio maculat.*[151]

Kataloge von Fleischessünden

Die verschiedenen Möglichkeiten, im sexuellen Bereich zu sündigen, schlüsselt die Beichtliteratur detailliert auf. So nennt die »Beichte« des Honorius Augustodunensis (einfache) Unzucht, Ehebruch, Blutschande, Unzucht mit Tieren und – zusammenfassend – alle Arten von Un-

147 Gregor, In I Reg. V,191, CCL 144, S. 538f.
148 Konrad von Helmsdorf, Spiegel, ed. LINDQVIST, S. 92.
149 Eine bayerische Fürstenspiegelkompilation des 15. Jahrhunderts, ed. GERD BRINKHUS (MTU 66) München 1978, S. 166; zur Gegenüberstellung von Menschlichem und Engelhaftem SCHUMACHER, »...ist menschlich«.
150 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 43. Vgl. Prov. 6,29: *sic qui ingreditur ad mulierem proximi sui non erit mundus cum tetigerit eam.*
151 Isidor, Sent. II,40,10, PL 83,644BC.

reinheit, mit der ein Mensch sich beflecken kann: *Multum deliqui in fornicationibus, in adulteriis, in incestibus, in bestiali fornicatione, in omni pollutione et omni immundicia qua se homo coinquinare potest, coinquinavi corpus meum et miseram animam meam mecum et cum omnibus qui mihi consentire voluerunt.*[152] Die verwandte Benediktbeurer Beichte III nennt statt der (»widernatürlichen«) Bestialität den näherliegenden Geschlechtsverkehr zu einer verbotenen Zeit: *ich (begihe) dem almahtigem got, daz ich mich versuntet han mit houpthaften sunden, mit huore, mit uberhuore, mit sippim huore, mit unzitigim huore, mit huores gefrumidi, mit aller slahte huore. ich han mich bewollen mit unchuschin wortin, mit huorlichen gebardin, mit aller slahte bosheit; da ie dehein suntare sich mit bewal, da han ich mich mit bewollen: daz riwet mich.*[153] Solche Listen von Sünden sind nicht Ausdruck eines individuellen Bekenntnisses, schon deshalb nicht, weil kaum ein Mensch in der Lage wäre, alle diese Sünden zu begehen. Die Kataloge dienen vielmehr dazu, alle möglichen Sünden zusammenzustellen, um die tatsächlichen darin wiederzufinden zu können; in Summen für Beichtväter mit dem Ziel, eine angemessene Buße verhängen zu können, oder — wie hier — in Beichtformularen und Beichtspiegeln, um bei der Gewissenserforschung und beim Bekenntnis keine Sünde zu vergessen. Die damit verbundene Tendenz zum Aufschwellen zeigt sich etwa in der Bamberger Beichte, wo nicht alle Fleischessünden scharf voneinander abzugrenzen sind (zu denen hier auch Vergehen wie Abtreibung und Kindstötung zählen): *Ich habe gesundôt in aller slahte huore: an huorgilusten ioh in huoris gigîridon, an aller getilosi* (Zügellosigkeit), *an aller ungehebede, an aller unscamide, an êrlôsi, an huoris gispensten, in huormachungo, in huoris gimeinide, in huoris giwizzide, in huoris unreinide, mit mir selbemo* (Masturbation), *mit mannen* (Homosexualität) *ioh mit wiben, in uehelichemo huore* (Bestialität), *in sippimo huore* (Inzest), *in manigemo meinhuore, in allen huorminnon, ioh in huorgibâridon, an demo mortôde des unsuângirtuomis* (Abtreibung?), *und an demo meinflore* (Kindstötung?) *ioh an dero gîrride mîner giburte, in misseboran manigen, an dere biwollinheite manôtlicher suhte* (während der Menstruation), *an unreinen untroumen, und an der gîrrida rehtis gihileiches,*[154] *und in aller*

152 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,825B; vgl. VOLKER HONEMANN, Die »Beichte« des Honorius Augustonunensis — eine Rückübersetzung aus dem Deutschen? (PBB 102, 1980, S. 155–159).

153 Benedikbeurer Glaube und Beichte III (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 359); Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 3f.

154 Nach DAVID R. McLINTOCK, Art. »Bamberger und Erster Wessobrunner Glaube und Beichte« (VL ^{2}1, Sp. 593–596) Sp. 595, heiße dies »Begehren rechtmäßiger Ehe«, weshalb die Beichte aus der Perspektive zölibatärer Kleriker geschrieben sei. Gemeint sein dürfte eher das Verlangen nach rechtmäßig Verheirateten, oder — wenn *gîrrida* hier (wie bei *an dero gîrride mîner geburte*) »Zerstörung«, »Vernichtung« meinen sollte — »Hinderung der rechten Ehe« (SCHULZE, Entwicklung, S. 116) oder »Zerstörung einer Ehe«, in beiden Fällen eine Sünde aus dem Bereich des Ehebruchs.

unreini, und in unkiusci mit diu mennisco in huorlichen meinen in diheina wîs sih selben biwellen mac.[155] Von manchen dieser Sünden wird die Rede sein, wenn nun einzelne Beispiele für das Beflecken durch sexuelle Vergehen vorgeführt werden.

Prostitution

Geschlechtsverkehr mit Dirnen fällt häufig unter den *fornicatio*-Begriff und wird dann nicht als eigene Sünde aufgeführt.[156] Zwar lassen sich gerade im Bereich der Prostitution viele Ausdrücke der Unreinheit finden, doch ist dabei mehr Abscheu und Geringschätzung gemeint als der Gedanke einer Verfehlung vor Gott.[157] »Schmutzige Dirne« ist ein verbreitetes Schimpfwort und meint die Verächtlichkeit ihrer Tuns und ihres Standes.[158] Der Präfekt Symphronius droht der hl. Agnes an, aus ihr eine öffentliche Dirne zu machen: *Et faciam pollutarum sociam meretricum.*[159] Allgemein ist die Rede von der »Unreinheit« der Dirnen (*meretricum immunditia*).[160] Beispiele dafür, daß Frauen sich mit Prostitution als Sünde beschmutzen, geben vor allem die Legenden von den sündigen Heiligen Maria Aegyptiaca (dazu Kap. XI,2b) und Maria Magdalena (dazu Kap. XI,3c). Männer beflecken sich, wenn sie Dienste der Dirnen in Anspruch nehmen.[161] Besonders schlimm ist dies bei Priestern. Die Leviticus-Vorschrift, ein Priester dürfe keine Prostituierte zur Frau nehmen (Lv. 21,7), bezieht Hildegard von Bingen auf die geforderte geschlechtliche Enthaltsamkeit der Priester in der Kirche, weshalb nicht ganz klar wird, ob der Schmutz, »den schon die alten Väter verabscheuten, da sie erkannten, daß er durch den Anhauch der alten Schlange entsteht«, hier Prostitution meint oder den für Priester verbotenen Geschlechtsverkehr überhaupt: *ne et ita immunditiam illam quae repudiata est ab eisdem antiquis patribus suis, cum eam de flatu antiqui serpentis esse cognoscerent, in contumeliosis actibus perficiat.*[162]

Als Strafe Gottes für die »Verunreinigung« der Dirnen wird ihre

155 Bamberger Glaube und Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 147). Dazu SCHULZE, Entwicklung, S. 98-117, hier S. 114-117.

156 Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,41,5,2, Bd. 2, S. 500: *Fornicatio licet sit genus omnis illiciti coitus qui fit extra uxorem, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum vel meretricum vel concubinarum.*

157 ALFRED HERMANN - HANS HERTER, Art. »Dirne« (RAC 3, Sp. 1149-1213) sehen bei vielen heidnischen Belegen für die Unreinheit der Dirne kaum einen moralischen Aspekt (Sp. 1179f.); in den Schriften der Kirchenväter gehe es hingegen um moralischen und theologischen Schmutz (Sp. 1193).

158 Z.B. Carmina Burana 121,2,3, ed. VOLLMANN, S. 436: *meretrix inmunda.*

159 Hrotsvitha, Passio s. Agnetis 190 (Opera, ed. HOMEYER. S. 216).

160 Hraban, Hom. de festis 47, PL 110,87D.

161 Dirnen sind wohl auch gemeint bei Gregor von Tours, Histor. V,20, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 328: *Sed nec mulieres deerant, cum quibus polluerentur.*

162 Hildegard, Scivias II,6,66, CCCM 43, S. 283.

Kinderlosigkeit hingestellt: *O wol ser vnd vast vnselig sind die hüren, die leyblich vnkeůsch treyben vnd sich allen mannen vnderlegen vnd sich also verunrainigen, das sy nit wirdig sind, das jn got, der herr, frůcht gěb jrem leybe.*[163] Ausgerechnet die »Unreinheit« der Prostituierten kann jedoch auch als Argument dafür angeführt werden, sie als notwendiges Übel zu dulden. Eine Kloake und der Kielraum eines Schiffes, in den das Schmutzwasser abfließt (*sentina*), sind zwar in höchstem Maße schmutzig, doch bieten gerade sie die Voraussetzung dafür, daß Haus und Schiff sauber bleiben. In seiner Fortsetzung des Fürstenspiegels von Thomas von Aquin nahm Tholomäus von Lucca († 1326/27) vor allem die schlimme Sünde der Homosexualität ins Visier, die auf solche Weise verhindert werde: *Unde Augustinus dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio: »Tolle cloacam, et replebis foetore palatium«: et similiter de sentina: »Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia«.*[164] Mit dieser (durch den Kirchenvater Augustinus beglaubigten) These von ihrer Abortfunktion konnte die Notwendigkeit der Prostitution über Jahrhunderte gerechtfertigt werden.[165]

Inzest

Inzest ist Geschlechtsverkehr mit Verwandten (*sippehuor*, »Blutschande«), wobei es genaue Vorschriften über die Verwandtschaftsgrade gab.[166] Allgemein galt die Mahnung, niemand solle sich mit blutschänderischem Verkehr beflecken: *Nemo incestis coniunctionibus se coinquinit.*[167]

Um doppelten Inzest geht es in den Dichtungen von Gregorius, der in strenger Buße von seiner Schuld »gereinigt« wurde (dazu Kap. XI,2b). In der lateinischen Bearbeitung von Hartmanns Werk gestaltet Arnold von Lübeck den "Kampf in Seele und Gewissen"[168] von Gregorius' Vater beim ersten Inzest aus; die *ratio* warnt davor, die Blutsverwandtschaft vergessend, solch ein schlimmes Verbrechen zu begehen:[169] *Hanc si contingas poluto turpis amore, peccatum viciata te petit omne sorore*

163 MICHAEL DALLAPIAZZA, Eine schwäbische Ehelehre des 15. Jahrhunderts (PBB 106, 1984, S. 75-84) S. 83.

164 Tholomaeus von Lucca (Thomas von Aquin), De regimine principum IV,14, ed. JOSEPH MATHIS, Turin ²1971, S. 82. Zur Bedeutung von *sentina* bereite ich eine eigene Studie vor.

165 ROSSIAUD, Dame Venus, S. 84 u. 204, A. 17.

166 Petrus Lombardus, Sent. IV,41,1,3, Bd. 2, S. 496, zitiert einen Papst Julius: *Nullum in utroque sexu permittimus ex propinquitate sui sanguinis vel uxoris usque in septimum generationis gradum uxorem ducere vel incesti macula copulari.*

167 Pirmin, Scarapsus 16, ed. ENGELMANN, S. 42. Zum Inzest u.a. BUSCHINGER, Inzest-Motiv, sowie die Literatur zum »Gregorius«-Stoff, zum Apollonius-Roman usw.

168 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 153.

169 Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris, ed. SCHILLING, S. 73.

(I,3,49f.). Geschwisterliebe sei schlimmer als alle andern Vergehen: *Incestus superat omne scelus* (I,3,53). Er halte sich besser von seiner Schwester fern, als sich mit solcher Sünde zu beflecken: *melius est tibi a sorore elongari quam tanto piaculo coinquinari* (I,3,58f.). An diese Mahnung hält er sich bekanntlich nicht.

Wie die Gregoriusdichtungen, so erzählt auch die Legende von Albanus die Geschichte von einem *grossen haubtsunder*, der *sich mit der sůnde der vnkeůscheit mit muter vnd schwester – doch vnwyssenlich – beflecket hat vnd durch seyn pußwertig leben an sein leczten zeiten selig vnd heilig worden ist.*[170] Da er selbst aus einer inzestuösen Verbindung hervorging, handelt es sich bei Mutter und Schwester um dieselbe Person. Als er nach siebenjähriger Buße sieht, daß Vater und Mutter *wider von newem einvielen in die missetate der vnlauterkeit vnd sich mit einander vnseliglich vermischten,*[171] tötet er sie beide und tritt eine weitere Buße an.

Geschlechtsverkehr zu verbotener Zeit

Ehelicher Geschlechtsverkehr ist dann sündhaft, wenn er an einem heiligen Ort stattfindet;[172] die Eheleute sündigen zudem, wenn sie ihn in einer Zeit vollziehen, in welcher die Kirche ihn verbietet.[173] Beichtspiegel fragen: *Hastu an hochzeitlichen tage(n) suntage(n) vasttage(n) heilige(n) nåchten od(er) an heyligen stette(n) dz werck der vnlauterkeyt volbracht?*[174] Nach Burchard von Worms hat der Beichtvater nach Sexualität in der Fastenzeit zu forschen: *Coinquinatus es cum uxore tua in Quadragesima? XL dies in pane et aqua poenitere debes, aut XXVI solidos in eleemosynam dare.*[175] Caesarius von Arles fordert wegen des Sakramentsempfangs Keuschheit vor den Feiertagen, insbesondere aber in der Fastenzeit, damit man das Osterfest »keusch und

170 Albrecht von Eyb (MORVAY, Albanuslegende, S. 131); OHLY, Der Verfluchte, S. 19.

171 Albrecht von Eyb (MORVAY, Albanuslegende, S. 141).

172 Dazu u.a. PARKER, Miasma, S. 74. Tempel oder Kirchen würden dadurch befleckt; s. Kap. VIII,5. – Heilige Orte und Zeiten lassen sich auch schon durch unkeusche »Träume« (Phantasien) beflecken; Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 45: *Van unkusheit kůmet blintheit dez herzen, unstete gesichte, unreinekeit an herzen, an worten und werken, minnen sich selben, unminne ze Gote, lib zu der werld und zů aller itelkeite, unkusheit mit den lidigen, mit elichen, mit magen und mit geistlichen, eintreinen heilige stete und heilige zit mit unkuschen droumen.*

173 Dazu u.a. JEAN-LOUIS FLANDRIN, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten (ARIÈS u.a., Masken, S. 147-164) S. 153; GURJEWITSCH, Volkskultur, S. 150; RANKE-HEINEMANN, Eunuchen, S. 144-151; zu Berthold IANNUCCI, Treatment, S. 28-30.

174 Spiegel des Sünders, ed. VAN DEN BROEK, S. 226; vgl. ebd. S. 271: *Hast du vnlauterkeyt triben an suntagen heyligen tagen. in der vasten oder ander heyligen zeiten. beicht es recht.*

175 Burchard von Worms, Decr. XIX,5, PL 140,960A.

rein« begehen könne.[176] Papst Nikolaus I. schärft dem neubekehrten Bulgarenfürst Bo(go)ris im Jahr 866 sonntägliche Enthaltsamkeit ein: »Wenn man am Sonntag von weltlicher Arbeit abstehen muß, um wieviel mehr muß man sich vor der fleischlichen Lust und vor jeder körperlichen Befleckung in Acht nehmen.«[177] Zur Abschreckung und als warnendes Beispiel (*ad terrorem et ad devitandum*) erzählt Thietmar von Merseburg, wie König Heinrich I. sich mit seiner Gattin Mathilde verging.[178] Nachdem er sich einmal am Gründonnerstag betrunken hatte, wohnte er ihr in der darauffolgenden Nacht trotz ihres Widerstandes bei, was nach Thietmar auf teuflisches Anstiften zurückzuführen war. Hierbei ging es nicht, wie man heute meinen könnte, um das Thema »Gewalt in der Ehe«, sondern allein um den Verstoß gegen ein Kirchengebot, das Geschlechtsverkehr in dieser Zeit nicht erlaubt. Die Folgen des Verstoßes blieben nicht aus. Da der Teufel des in dieser Nacht gezeugten Kindes nicht habhaft werden konnte – es wurde unmittelbar nach der Geburt getauft –, empfahl er den späteren Herzog Heinrich I. von Baiern und dessen Nachkommen seiner »Begleiterin, der Zwietracht«. Wie die Chronik zeige, habe es zu seinen und seines Sohnes Zeiten dann in der Tat nur wenig Frieden gegeben. Thietmar kommentiert dies nicht nur geschichtlich, sondern auch theologisch.[179] Wenn die Schwäche unseres Fleisches schon nicht ohne jede »Befleckung« auskomme, dann solle man sich wenigstens vor schweren Vergehen hüten und an den Feiertagen »Reinheit« bewahren, also Geschlechtsverkehr unterlassen: *Legimus, quod omnia tempora tempus habent, sed non omnia* (vgl. Koh. 3,1), *id est a Deo nullum esse viciis locum ab inicio constitutum; et quia fragilitas carnis sine aliqua contagione non valet esse, a capitalibus se criminibus abstineat et in sollempnitatibus universis mundiciam servet.* Zwar liege nach dem Zeugnis der Schrift in legitimen (Ehe-)Verbindungen kein Vergehen (1 Kor. 7,28?); ihre Würde erhielten sie aber (erst?) durch das Einhalten der Festzeiten (*cum observatione festivitatum honoratur*). Das sexuelle Enthalten während der Fastenzeit kann auch zu den Empfehlungen über rechtes Fasten gehören. So bezieht ein Prediger die Kritik an falschem Fasten von Jes. 58,3ff. auf »uns«: *daz unser herre zu den jůden sprach daz spricht er ouch zu uns, daz wir*

176 Caesarius von Arles, Sermo 44,3, CCL 103, S. 196: ...*ut vos paschalis sollemnitas castos et puros inveniat.*

177 Nikolaus I., Ep. 97,63, PL 119,1004A: *quoniam si Dominico die ab opere mundano cessandum est* [...], *quanto potius a voluptate carnali et omnimodo corporis pollutione cavendum?*

178 Thietmar von Merseburg, Chron. I,24f., edd. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 26–28. – FLEISCHHACK, Fegfeuer, S. 137: "Nach der Vision des Alberich müssen Eheleute, die an Sonn- oder Feiertagen fleischlich miteinander verkehrten, eine 360 Ellen hohe glühende, eiserne Leiter hinaufsteigen, von der sie in einen Kessel mit siedendem Öl, Pech und Harz hinabstürzen."

179 Thietmar von Merseburg, Chron. I,25, edd. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 28.

kuschliche und reinicliche leben. daz sult ir gerne tůn. midet die wip in dirre heiligen zith und get gerne zu gotis dienste. gebt uwer almůsen gerne, wane die almůsen gehorn zu der vasten.[180]

Neben diesen für die ganze Kirche festgelegten Zeiten gibt es auch solche, die sich aus dem individuellen Eheleben ergeben. Sie werden häufig nur angedeutet,[181] etwa mit der Formulierung »natürliche Schwäche der Frau«.[182] So darf während der Menstruation[183] eine Frau keinen Geschlechtsverkehr haben, was häufig damit begründet wird, daraus entstünden aussätzige oder behinderte Kinder;[184] eine Auffassung, die sich nur zum Teil aus medizinischen Irrtümern erklären läßt, da sie auch auf rein kirchliche Verbotszeiten wie Sonn- und Feiertage bezogen wurde.[185] Papst Innozenz der Dritte erklärt aus dieser Wirkung des Menstrualblutes das entsprechende biblische Verbot und die angedrohte Todesstrafe bei Zuwiderhandlung (Lv. 20,18; vgl. Lv. 18,19; Ez. 18,6): *Concepti fetus vitium seminis contrahunt, ita ut leprosi et elephantici ex hac corruptione nascantur. Unde secundum legem Mosaycam mulier que menstrua patitur reputatur immunda, et si quis ad menstruatam accederet iubetur interfici.*[186] In der Vorschrift Lv. 15,24 wird dagegen der Sinn der alttestamentlichen Regelung deutlich: Schläft ein Mann mit einer menstruierenden Frau, dann überträgt sich die Unreinheit der Menses auf ihn, und er wird selbst für sieben Tage »unrein«. In einem Beichtspiegel heißt diese Sünde der Unkeuschheit *macula menstruorum* bzw. *Wefleckung freulicher recht.*[187]

Insbesondere während der Schwangerschaft ist Geschlechtsverkehr verboten, und zwar schon deshalb, weil es dabei ganz offensichtlich nicht um die Zeugung von Nachkommenschaft geht; so spricht Gott bei Hildegard: *Nolo etiam ut praedictum opus uiri ac mulieris exerceatur cum iam radix infantuli in muliere posita est, ne coagulatio eiusdem infantuli*

180 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 165.

181 Des Teufels Netz 805-808, ed. BARACK, S. 28, vom ehelichen Geschlechtsverkehr: *Doch sol man recht masz haben Zuo hailigen ziten und tagen Und so mans nit tuon sol: Das bevilt die frow wol.*

182 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,867C: *et eo tempore quo feminae naturalem infirmitatem patiuntur ab eis abstineant.*

183 Vgl. zu Philon STELZENBERGER, Beziehungen, S. 405: "Von der jüdischen Anschauung her, die die Fruchtbarkeit als Segen Gottes auffaßt, verbietet er den ehelichen Verkehr während der Menses und der ganzen Zeit, da die Mutter das Kind stillt. Wir begegnen Spuren davon auch etwa bei Origenes, Hieronymus und den Apostolischen Konstitutionen."

184 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 338, 365f.; Petrus von Poitiers, Compilatio praesens 12, CCCM 51, S. 16f.; Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 323; vgl. Hieronymus, In Ez. VI, CCL 75, S. 235.

185 Caesarius von Arles, Sermo 44,7, CCL 103, S. 199; Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 320.

186 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,4,1, ed. MACCARRONE, S. 12.

187 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 75.

superfluo et perdito semine polluatur usque ad purgationem partus ipsius, cum iterum deinde ab amorem filiorum in rectitudine et non in petulantia fieri non prohibetur.[188] Eine andere Begründung bezieht sich auf die Gefahr einer Fehlgeburt.[189] Sich an den Tieren ein Vorbild zu nehmen, die sich nur zur Arterhaltung begatten, und deshalb auf solch zwecklosen Geschlechtsverkehr verzichten, fordert Ambrosius von den Menschen: *At uero homines nec conceptis nec deo parcunt: illos contaminant, hunc exasperant.*[190] Worin das »Beflecken« der Föten hier besteht, sagt Ambrosius nicht.

Wohl in Analogie zur Menstruation wird aus der Unreinheit der Wöchnerin (Lv. 12) ein Verbot des Sexualverkehrs hergeleitet; Grund dafür sollen auch im Kindbett unreine Säfte sein: *Similiter turpissimum est iacere cum muliere iacenti in puerperio dum laborat profluvio menstrui sanguinis, quia puerpera diu habent fluxum immundi humoris.*[191] Zur Vorstellung von der Unreinheit der Wöchnerinnenblutung kommt diejenige von der Giftigkeit des männlichen Samens für die Muttermilch. Papst Gregor (?) unterstellt manchen Frauen, nur deshalb Ammen zu engagieren, um bald nach der Geburt wieder Geschlechtsverkehr haben zu können; demgegenüber hält er fest, daß sich der Mann bis zur Entwöhnung des Kindes des Beischlafs enthalten solle.[192]

Ehebruch

Vom Ehebruch[193] (*adulterium, moechia, überhuor*) als Verletzung des Rechts (insbesondere das des Mannes) auf eheliche Treue zeugen die vielen Metaphern, die dieses Delikt »Beschmutzen« oder »Schänden des Ehebetts« nennen (dazu Kap. VII,5). Gegen die Ehe als Sakrament richtet das Verunreinigen sich bei Alanus ab Insulis: *O quantum expugnat honestatem, qui rumpit tori fidem! dum relicto conjugali toro, adulteratur in alio, sacramentum quantum in se est, commaculat.*[194] Nach einem deutschen Beichtspiegel verstößt der Ehebruch erstens gegen Gottes Gebot;[195] zweitens wird man mit ihm *maynaide*, da man die versprochene

188 Hildegard, Scivias I,2,22, CCCM 43, S. 28.

189 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 338.

190 Ambrosius, In Lc. I,44, CCL 14, S. 28.

191 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 338; vgl. S. 366.

192 Gregor (?), Ep. XI,56[a], MGH Ep. 2, S. 339; Beda, Hist. eccl. I,27, ed. SPITZBART, S. 94–96; danach auch Nikolaus I., Ep. 97,64, PL 119, 1004BC.

193 Dazu u. a. die Artikel von FRIEDRICH HAUCK (ThWbNT 4, S. 737–743); GERHARD DELLING (RAC 4, Sp. 666–677); R. LIEBERWIRTH (HRG 1, Sp. 836–839); ANNE-MARIE LA BONNADIÈRE, Art. »Adulterium« (Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Sp. 125–137).

194 Alanus, Summa de arte praedicatoria 45, PL 210,193C.

195 Vgl. Bachiarius, De reparatione lapsi 18, PL 20,1055C–1056A: *Legislator praecepit, ut qui uxorem alterius macularet, cum ipsa lapidaretur pariter; et ideo non permittit conjugium, sed sub nomine lapidum dura sententia emendat corrigitque peccatum.*

Treue bricht; *Czum dritten mole meyligt man die heilicheit der heiligen chirchen.*[196] Als ein unreines Verhalten wird er beim Armen Hartmann bekannt:

1783 *ich ouch nit nevermeit*
di unreinen fure
mit ubirhure
mit huoregluste
in miner bruste.[197]

Der Ehebruch zählt zu den »Befleckungen« des Körpers, die zu vermeiden sind.[198] Man befleckt damit seinen eigenen Leib,[199] oder auch Leib und Seele.[200] Oft heißt es, etwa in Bußbüchern, »die Frau seines Nächsten beflecken« (*Qui maculat uxorem proximi sui...*).[201] Eine in der Kanonistik unter dem Namen Leos I. laufende Entscheidung bestimmt, daß niemand eine Frau heiraten dürfe, »die er zuvor mit Ehebruch befleckte«: *Nullus ducat in matrimonium quam prius polluit adulterio.*[202]

Eine altlateinische Fassung von Hiob 31,11 lautet: *furor enim indomitus est, uxorem alienam conmaculare velle atque polluere.*[203] Versichert

196 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed. WERBOW, S. 67.

197 Armer Hartmann, Rede vom Glauben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 601).

198 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,869A: *Fornicationes et omnes corporis pollutiones, et maxime adulteria, debetis fugiendo execrare, scientes vos per haec maxime a Deo alienari.*

199 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat 610-615, ed. ROSENFELD, S. 12: *Liebe sel, wildu genesen, So soltu in deiner acht han Ob du, fraw, an deinem man Oder du, wirdt, an deinem weib Bewollen habest deinen leib Mit boser uber huere.*

200 Paulus Egardus, Mundus immundus. Das ist: Das falsche Christenthumb der Welt, Goslar - Lüneburg 1623, S. 108: Der Ehebruch ist eine schwere Sünde; er *ist eine Zerrůttung der Ordnung Gottes / ist ein Eydbruch vnnd grosse Vntrew / ist ein Verunreinigung der Seelen vnd Leibes / ist ein Diebstall.*

201 Paenitentiale Bigotianum (Penitentials, ed. BIELER, S. 220); auch Penitentialis Vinniani (ebd. S. 86): *Si qui(s) laicus maculauerit uxorem proximi sui aut uirginem* [...]; Paenitentiale Cummeani (ebd. S. 116): *Laicus maculans uxorem uel uirginem proximi sui, .I. anno cum pane et aqua sine uxore propria peniteat.*

202 Gratian, Causa 31,1,1ff., ed. FRIEDBERG, Sp. 1108f.; Petrus Lombardus, Sent. IV,35,4,1-3, Bd. 2, S. 471f.; Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 180; als Beflecken beider Beteiligten am Ehebruch bei Walter von Mortagne, De sacramento conjugii 13, PL 176,165A: *Qui se prius adulterio maculaverunt prohibentur a canonibus ne postea sibi invicem conjugio copulentur. Unde Leo: Non potest esse matrimonium cum qua fuit adulterium* [...]. *His auctoritatibus vetantur inter se facere conjugium qui se prius adulterio polluerunt.* Dem wird die Autorität Augustins entgegengehalten. Dazu SCHNELL, Andreas Capellanus, S. 95.

203 Caesarius von Arles, Sermo 100,10, CCL 103, S. 411; Augustinus, In Iob, CSEL 28/3, S. 577: *furor enim animae meae est indomitus commaculare uiri uxorem*; ders. Sermo 8,12, CCL 41, S. 89; ZIEGLER, Randnoten, S. 22: *furor enim irae incontinens polluere viri* [*viris*] *mulierem.*

Hiob an dieser Stelle, keinen Ehebruch begangen zu haben, so verwendet die Vulgata dafür keine Schmutzmetaphorik (31,9-11): *Si deceptum est cor meum super mulierem, et si ad ostium amici mei insidiatus sum, scortum sit alteri uxor mea et super illam incurventur alii; hoc enim nefas est et iniquitas maxima.* Die für uns erstaunliche Aussage Hiobs, seine Frau solle von andern geschändet werden, wenn er in ehebrecherischer Absicht anderen (Ehe-)Frauen nachgestellt habe, wird in der Exegese unter Hinweis auf die Goldene Regel[204] nach dem Talionsprinzip erklärt: Wer die Frauen anderer Männer befleckt, dem geschehe recht, wenn seiner Frau dasselbe passiert. Thomas von Aquin: *Iuste autem puniri videtur qui alienam uxorem adulterio polluit quod etiam eius uxor ab aliis polluatur.*[205] Der Mann ist das alleinige Subjekt, von dem aus das ethische Problem des Ehebruchs behandelt wird; die Perspektive der betroffenen Frau bleibt hier ganz außer Betracht. Nur der andere Ehemann ist der Geschädigte, nicht die eigene Gattin. Der Md. Hiob zählt den Ehebruch darum zu den Sünden gegen den Mitchristen:

11678 *Wan ebrechen ist unreyne*
Sunde vul, recht als eyn mot,
Und ist wider Gotes gebot.
Ouch ebrechen, daz ist bloz,
Ist eyn bosheit ummazen groz
Under den sunden dy da sin
Wider den ebencristen din.
Wan dem nehsten da, daz ist slecht,
Geschit beyd gewalt und unrecht
An synem lyebsten dinge gar
Von der sunden miselvar.[206]

Der Mann ist deshalb vom Ehebruch mehr betroffen, weil er im Gegensatz zur Frau nie genau weiß, welches wirklich seine Kinder sind; der Ehebruch unterläuft so die Funktion der Ehe als Rechtsinstitut zur Erzeugung legitimer Erben,[207] indem er dem Gatten fremde Kinder unterschiebt und die eigenen in ihrem Erbe beeinträchtigt.[208] Da durch außer-

204 Philippus, In Job, PL 26,719B: *Secundum naturae bonum loquitur, quod in Tobia scriptum est: »Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris«* (vgl. Tob. 4,16).

205 Thomas von Aquin, In Iob, S. 166; Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 356, bringt zur Stelle ausdrücklich den Grundsatz der Analogie von Sünde und Strafe: *ut sc. in eo puniar, in quo deliqui*; vgl. Sap. 11,16(17).

206 Md. Hiob, ed. KARSTEN, S. 189f.

207 So wird Hiob 31,12 *et omnia eradicans genimina* verstanden von Thomas von Aquin, In Iob, S. 167; auch Md. Hiob 11697-706, ed. KARSTEN, S. 190; Corderius, In Job, S. 614.

208 Michel Beheim, Gedichte 192,53-56, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 188: *Wann es geschicht czu mancher weil, das umb der selben sunden meil den grechten chinden ir erbteil enczogen wirt davone.*

ehelichen Geschlechtsverkehr des Mannes – zumindest solange dieser nicht mit einer verheirateten Frau geschieht – diese Funktion der Ehe unangetastet bleibt (denn uneheliche Kinder waren nicht erbberechtigt), gab es auch im Christentum trotz der Mahnung vieler Theologen, das Verhalten der Geschlechter gleich zu bewerten,[209] oft die altem Recht entnommene Auffassung, ein solcher einfacher Ehebruch des Mannes sei bei weitem nicht so schlimm wie ein Ehebruch der Frau – und eigentlich gar kein Ehebruch. Mit vielen Philosophen verurteilen die christlichen Theologen diese »doppelte Moral«.[210] Gegen die »unselige Gewohnheit« wettert Caesarius von Arles: Erwische man eine Frau mit einem Sklaven, so bestrafe man sie; wenn dagegen ein Ehemann mit noch so vielen Sklavinnen »in der Gosse der Wollust sich wälze«, dann werde er nicht nur nicht bestraft, sondern von Seinesgleichen auch noch gelobt: *si uxor inventa fuerit cum servo suo, puniatur, si autem vir cum multis ancillis in libidinis cloaca volutetur, non solum non puniatur, verum etiam a suis similibus conlaudetur*. Im Christentum stehe auch Männern nicht zu, was Frauen nicht dürfen, da Gott zwischen den Geschlechtern keinen Unterschied mache: *Nec adtendunt quod et viri et feminae aequaliter Christi sanguine sunt redempti, et simul sacrosancto lavacro sunt abluti, et ad altare domini accedentes corpus et sanguinem domini simul accipiunt, et non est apud deum discretio masculi et feminae.*[211]

Anläßlich von Hiobs »negativem Sündenbekenntnis« diskutiert Papst Gregor die Frage, ob jeder nichteheliche Geschlechtsverkehr – also auch der des Mannes – »Ehebruch« genannt werden müsse, wie das der montanistische Tertullian behauptet hatte.[212] Die Aussagen der Schrift darüber seien nicht einheitlich;[213] Hiob jedenfalls versichere, vom Vergehen des Ehebruchs wie vom Flecken jeder (anderen) Unzucht frei zu sein.[214]

209 Laktanz, Epitome, 61,6–8, CSEL 19, S. 748; ders., Div. inst. VI,23,24f., ebd. S. 568; Isidor, De ecclesiasticis officiis II,20,12, PL 83,813BC.
210 BROWN, Keuschheit, S. 37.
211 Caesarius von Arles, Sermo 42,3, CCL 103, S. 187.
212 Tertullian, De pudicitia 4,2, CCL 2, S. 1287: *Ceterum si adulterium et si stuprum dixero, unum erit contaminatae carnis elogium.*
213 Gregor, Mor. XXI,11,18, CCL 143A, S. 1078.
214 Gregor, Mor. XXI,11,18, CCL 143A, S. 1078: *Per hoc ergo quod dicitur: »Si deceptum est cor meum super mulierem«, nec cogitasse uir sanctus de fornicationis macula demonstratur. Per hoc autem quod subicit: »Et si ad ostium amici mei insidiatus sum«, patenter innotescit quod a reatu adulterii liber fuit. Sed ad haec fortasse aliquis dicat: Quid de se mirum sanctus uir asserit, si non solum ab adulterii crimine, uerum etiam a fornicationis inquinatione se liberum seruauit? Haec autem paruipendimus, si uirtutum eis tempora minime pensamus. Necdum enim ad restrictionem carnis reuelatae gratiae districtior censura processerat, quae non solum corporis sed et cordis lasciuiam reprehendit. Necdum multorum continentium castitatis bona imitanda prodierant, et tamen beatus Iob exempla munditiae quae non acceperat, tradebat. A multis autem nunc etiam post prohibitionem Dei carnis immunditia perpetratur*; danach kürzer Rupert, In Job, PL 168,1105B.

Das von Gregor herangezogene Jesuswort, wer eine Frau auch nur begehrend ansehe, habe im Herzen schon die Ehe gebrochen (Mt. 5,28), dehnt die Sünde des Ehebruchs auf solche Fälle aus, in denen es nicht zur erwünschten körperlichen »Befleckung« kommt (*Wer sich seines nächsten Weib von Herzen gelüsten läßt, ist gleich dem, der sie schon besudelt hat*).[215] Da im Gericht nicht nur unsere Werke beurteilt werden, ist auch ein »geistiger Ehebruch« für Christen Sünde; er ist eine Beschmutzung des Herzens,[216] die Gott als »Urheber der Reinheit« verurteilt: *Per Moysem quippe luxuria perpetrata, per auctorem uero munditiae luxuria cogitata damnatur.*[217] »Unkeusche Blicke« führen leicht zu vollzogener Tat,[218] wofür Davids Ehebruch mit Bathseba (2 Sam. 11f.) als Beispiel dient.[219] Aber sie beflecken auch selbst,[220] da ein »Ehebruch im Herzen« keine Metapher ist in einer christlichen Ethik, welche die Sünde des Ehebruchs nicht erst in der geschlechtlichen Vereinigung mit einer fremden Frau erfüllt sieht, "sondern bereits in der die Treue verleugnenden Begierde".[221]

Sakrileg (als Zölibatsverstoß)

Geschlechtsverkehr von und mit Personen, die ein Gelübde der Ehelosigkeit abgelegt haben, schändet die Sphäre des Sakralen und heißt deshalb Sakrileg.[222] Bußbücher sehen eigene Strafen vor für Laien, die eine »Magd Gottes beflecken«.[223] In einem Fragenkatalog für Beichtväter heißt es: *si quis cum sanctimoniali pollutus vel coinquinatus sacrilegium*

215 Franck, Paradoxa, ed. WOLLGAST, S. 226. Vgl. Johannes Cassian, Inst. VII,22, CSEL 17, S. 145: *quemadmodum etiam corpore non pollutos euangelicus sermo pronuntiat corde moechatos...*

216 Vgl. Gregor, In I Reg. I,26, CCL 144, S. 69: *Ibi immunditia fornicationis a corpore reciditur; hic, ut fortitudo conuersationis quasi in uirili sexu praecellat, etiam a corde cogitatio immunda resecatur: »Qui uiderit...«*

217 Gregor, Mor. XXI,2,5, CCL 143A, S. 1067 (zu Mt. 5,27f.).

218 Zum Problem der »sündigen Augen« überhaupt SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 797-826; zur »Begierde der Augen« ebd. S. 803-815.

219 Gregor, Mor. XXI,8,13, CCL 143A, S. 1074f. (zu Hiob 31,7); Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 139; Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat 323-331, ed. ROSENFELD, S. 7; Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. RACITI, S. 323: *vitio homicidii et adulterii malo polluitur.*

220 Tertullian, De paenitentia 3,13, CCL 1, S. 325: *Denique dominus quemadmodum se adiectionem legi superstruere demonstrat nisi et uoluntatis interdicendo delicta? Cum adulterum non eum solum definit qui comminus in alienum matrimonium cecidisset, uerum etiam illum qui adspectus concupiscentia contaminasset.*

221 HAUCK (wie A. 193), S. 741.

222 Dazu SCHÜPPERT, Kirchenkritik, S. 63-66.

223 Z.B. Penitentialis Vinniani 37f. (Penitentials, ed. BIELER, S. 88): *Si qui(s) laicus puellam Dei maculauerit et coronam suam perdiderit et genuerit filium ex ea* [...]; *Si autem non genuerit ex ea filium, sed tamen maculauit* [...]; Paenitentiale Cummeani II,24f. (ebd. S. 116).

cum luxuria commisit.[224] Aufgrund der Bezeichnung »Sakrileg« für dieses Vergehen kann die Analogie zur Tempelschändung bildspendend sein: *sacrilegium. das ist krichenbruch. als wa(n)n die reinigkeit got de(m) herre(n) geheiliget der da(n)n d(er) geistlich te(m)pel gots ist darin(n) er wonu(n)g hat beleydigt od(er) zerstórt wirt. als seien die ergebe(n) klosterleút priester vn(d) die ir reynigkeit got u(er)lobt haben.*[225] Da zölibatäre Enthaltsamkeit häufig mit der Metaphorik der Brautschaft begründet wird, erscheint dieses Vergehen als eine Art Ehebruch dem göttlichen Bräutigam – oder der Kirche, welche die legitime Ehefrau des Priesters sein soll[226] – gegenüber. So tadeln Bonifatius und seine Mitbischöfe den unverheirateten König Aethelbald von Mercien dafür, daß er durch sexuelle Vergehen seinen guten Ruf vor Gott und den Menschen zerstöre (*sed libidine dominante in scelere luxoriae et adulterii famam gloriae tuae coram Deo et hominibus confuderis*). Das Vergehen, das man ihm nachsagt, ist Geschlechtsverkehr mit Nonnen, heißt jedoch ausdrücklich »Ehebruch«. »Welche Strafe«, so die Bischöfe, »hat nicht ein Knecht bei seinem Herrn zu erwarten, der die Frau des Herrn durch Ehebruch schändet; gilt dies nicht umso mehr für jenen, der eine Braut Christi, des Schöpfers von Himmel und Erde, mit der Fäulnis seiner Wollust befleckt hat« (*quanto magis ille, qui sponsam Christi creatoris caeli et terrae putredine suae libidinis commaculaverit*)?[227] Der junge König wird aufgefordert, »jetzt« seine Seele von diesen Sünden der Jugend zu reinigen: *si in iuventute adolescentiae tuae putredine luxoriae inquinatus et foetore adulterii involutus et voragine libidinis quasi puteo inferni demersus fueras, iam tempus est, ut memor Domini tui a diaboli laqueis resipiscas et a foetore luxoriae sordidatam animam laves.*[228] Als ein verschärfter Ehebruch ist *Vnkeüsch befleckung d'nunnen*[229] schlimmer als jener: *Und die selbe sunde ist swerer denne ee prechen umb daz daz man die brawt unsers herren meyligt.*[230]

Voraussetzung für diese Sünde ist kein allgemeines Sittengesetz; es geht allein um zölibatäre Vorschriften und Gelöbnisse. Die Kritik am Zölibat kann deshalb als Einwand vorbringen, daß es diese Sünde erst schafft und weitere provoziert. Philipp Melanchthon († 1560) beschwört mit bewegenden Worten vor allem die letztere Gefahr; dabei sieht auch er den Skandal in der »Unreinheit« sündiger Priester: *Dann erstlich ist das gewiß, das Got alle Unzucht und alle unreinigkeit ernstlichen mit*

224 Wilhelm von Auvergne (?), Tract. novus de poenit. 24, S. 245.
225 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 224.
226 Vgl. Hildegard, Scivias II,6,69, CCCM 43, S. 285f.
227 Bonifatius, Ep. 73, ed. RAU, S. 216.
228 Bonifatius, Ep. 73, ed. RAU, S. 220; ebd.: *iam tempus est, ut pro timore creatoris tui tale piaculum iterare et te maculare ultra non praesumas.*
229 Johann Geiler von Kaisersberg, Von der beicht (Ders., Schriften, ed. DACHEUX, S. 172).
230 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed. WERBOW, S. 68.

zeitlichen und ewigen peynen straffet. Zum andern, wenn die gewissen und hertzen der menschen verunreiniget, so künden sy nit recht und ernstlich beten und Got anruffen, Derhalben sy von einer sünd in die andern als kinder des zorns fallen.[231] Wird also in diesem Falle sexuelles Fehlverhalten als verunreinigend und deshalb als für Priester unangemessen aufgefaßt, so begründen Verfechter zölibatärer Enthaltsamkeit ihre Forderung gerade damit, daß Geschlechtsverkehr überhaupt beflecke; ein Priester, der die Eucharistie feiert, dürfe von Frauen nicht »berührt« werden:[232]

153 *bediu, unzuht unt heilicheit,*
unchiusce unt reinecheit,
die sint niht wol ensamt.
swenne des briesters hant
wandelt gotes lichnamen,
sol si sich danne nicht zamen
von wiplichen anegriffen?
entriwen, si sint dar an beswichen.[233]

So ist die Kritik an den Priestern, die ein Verhältnis mit Frauen haben oder gar mit ihnen zusammenleben, voller Unreinheitsmetaphorik (dazu auch Kap. V,2d):

CB 91,9,1 *O sacerdos hic, responde,*
cuius manus sunt immunde,
qui frequenter et iocunde
cum uxore dormis, unde

Mane surgens missam dicis,
corpus Christi benedicis,
post amplexus meretricis,
minus quam tu peccatricis!
[...]
14,1 *Plenus sorde, plenus mendis*
ad auctorem manus tendis,
quem contemnis, quem offendis,
meretricem dum ascendis.

231 Melanchthon, Reformatorische Schriften, ed. STUPPERICH, S. 421; ebd.: *und zeücht das Eeverbot vil sünden mit sich.*

232 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 379: *Nemo enim hanc indulgentiam potest dare fornicario sacerdoti ut celebret quamdiu maneat in amplexibus concubine. Constat enim omnibus quod animam suam occidit quamdiu celebrat pollutus.*

233 Heinrich von Melk, Von dem gemeinen lebene (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 311). HEINZEL zu Heinrich von Melk, S. 110, verweist u.a. auf Gregor, In 1 Reg. VI,47, CCL 144, S. 578: *Volunt quippe inmunda agere, sed audent sacris altaribus inherere.*

Castitatis non imbute,
sed immundis corde, cute
animarum pro salute
missam cantas, o pollute![234]

Denjenigen Priestern, die ihr Verhalten mit dem Pauluswort, es sei besser zu heiraten als zu brennen (1 Kor. 7,9), zu begründen suchen, wird ein anderes Wort des Apostels entgegengehalten (1 Kor. 6,18):

210 *ezn wart nie niemen leider danne im,*
als ich an siner rede da vor vernim,
da er sprichet: »daz huor, daz ist iu [niht] guot.
wan alle die sunt die der mensc tuot,
diu ist uzzerhalp des libes.
swenne er des bœsen wibes
gemeine wil diche gewinnen,
der unreinet den lip innen.«
von diu suln die phaffen weder gehien noch brinnen.[235]

Schlimm ist dieses Verhalten der Priester schon deshalb, weil sie den Laien damit ein schlechtes Beispiel geben:

563 *der die reinicheit da leret,*
wie er sich selben enteret,
swenne er die chiusc lobt an der predige
unt si danne velscet mit bœsem lebene![236]

Solches Auseinanderfallen von Worten und Taten ist eine Heuchelei, die der Verkündigung die Glaubwürdigkeit nimmt: *Quomodo laici abhorreant immunditiam carnis, cum audiant quosdam clericos, vel quosdam sacerdotes infamia fornicationis respersos?*[237] Ein Predigtexempel berichtet, wie Gott (der »Vater der Barmherzigkeit«) einen sündigen Pfarrer durch eine schwere Krankheit aus dem (Sünden-)Schmutz des Konkubinates zog: *Hic tamquam legitimus legitimam habuit concubinam secum. Quem pater misericordiarum, ut de luto fecis erueret* (vgl. Ps. 39,3), *graui percussit infirmitate et statim concubinam demouit et confessus*

234 Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Nach der Ausgabe von A. HILKA – O. SCHUMANN – B. BISCHOFF, München 1979, S. 304–306; vgl. Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 312–314; HEINZEL zu Heinrich von Melk, S. 111.

235 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 271).

236 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 291).

237 Hildebert (?), Sermo 134, PL 171,931A; HEINZEL zu Heinrich von Melk, S. 149.

sub scola castitatis permansit.[238] In seiner Vision erblickt Barontus »unzählige Kleriker« in der Hölle, die sich gegen ihr Gelöbnis »mit Frauen befleckten«: *Ibi et innumerabilis numerus clericorum, qui hic propositum suum transcenderunt et se cum mulieribus maculaverunt decepti, et in tormentis pressi heiulato magno emittebant.*[239]

Das Problem »widernatürlicher« Sünden

Alle »Unreinheiten« mißfallen Gott, vor allem aber jene, die nicht »natürlich« sind: *Omnes immunditiae Deo displicent, et maxime quae non sunt naturales.*[240] Als »widernatürlich« gilt jede Form von Sexualität, bei welcher der Same nicht das von der Natur dafür vorgesehene »Gefäß« findet bzw. finden soll: *quia si aliquis in vase vel in loco non ad hoc deputato aliquam polluerit, contra naturam peccat.*[241] Sie ist durchweg die schlimmste aller Unzuchtsünden; der Schmutz der Unkeuschheit befleckt hier stärker als bei Unzucht von Ledigen oder Ehebruch: *Diz hor machet die leidigen lůte vnreine. vnd die gebůnden lůte mit der êe noch vnreiner. vnd machet die. die wider der nature lebent al gar stinkende.*[242] In der theologischen Fachliteratur heißt es: *Gravissime igitur peccant adulteri, graviter fornicarii, sed cunctis his gravius incestuosi; quos omnes transcendunt contra naturam delinquentes,*[243] wobei man sich für diese "Stufenleiter der Unzucht"[244] in der Kanonistik durchweg auf Augustinus berief;[245] danach ist es folgerichtig, zum Beispiel eine Masturbation als schlimmere Sünde anzusehen als etwa eine Vergewaltigung oder einen Inzest mit der eigenen Mutter – da dabei immerhin eine Zeugung möglich wäre und der Sexualakt deshalb als »natürlich« gelten kann.

Diese »widernatürlichen« Verfehlungen werden im Christentum häufig mit den (im Alten Testament nicht näher bestimmten) Sünden der Sodomiter in Verbindung gebracht, die Gott bekanntlich hart bestrafte (Gn. 19).[246] Die Terminologie ist dabei nicht einheitlich; so kann die »Sünde Sodoms« sich auf den ganzen Komplex beziehen oder auf einzelne Vergehen daraus, meist wohl auf Homosexualität. Bei solchen Ver-

238 Erzählungen, ed. KLAPPER, S. 299 (Nr. 81).
239 Visio Baronti 17, MGH SS rer. Merov. 5, S. 391; Visionsliteratur, ed. DINZELBACHER, S. 50.
240 Hraban, Hom. de festis 47, PL 110,87C.
241 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 341.
242 Predigten, ed. LEYSER, S. 43.
243 Petrus Lombardus, Sent. IV,38,2,10, Bd. 2, S. 481.
244 RANKE-HEINEMANN, Eunuchen, S. 210-212.
245 Petrus Lombardus, Sent. IV,38,2,10, Bd. 2, S. 481f.; sehr frei nach Augustinus, De bono coniugali 8,8, CSEL 41, S. 198.
246 Zum Problem z.B. BOSWELL, Christianity, S. 92ff.; HOHEISEL, Art. »Homosexualität«, S. 329f., vgl. Sp. 333: "Der erste Hinweis auf die homosexuelle Natur des Frevels in Sodoma begegnet in dem Testamentum Naphtali."

fehlungen wie denen der Sodomiter wird nach Augustin die Natur, deren Urheber Gott ist, durch die Perversion der Lust befleckt (*cum eadem natura, cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur*).[247] Gelegentlich taucht das Motiv auf, daß selbst die Teufel sich hierbei schämen.[248] Michel Beheim häuft die negativen Wertmetaphern:

190,1 *Von einer sund schedlich und snöd,*
sundlich, schentlich, veint selig, öd,
unlustig, wüst, unsauber, plod
wil ich euch machen chunde.[249]

Daß Lots Frau zur Salzsäule erstarrte, als sie sich nach Sodom umblickte, zeige, wie sehr Gott schon *die gedechtnus der sund unrein* (190,80) mißfalle. Denn in der natürlichen Unkeuschheit mache der Mensch sich den Tieren gleich; in dieser Sünde werde er aber schlimmer als das Vieh, das sich an die Ordnung der Natur halte.[250] In der Form eines Gregor-Zitats stellt Hans Vintler die Sünde Sodoms in ihrer ganzen Verächtlichkeit dar.

6192 *sand Gregorius sagt in seiner omelei,*
das si die snödist uncheusch sei,
ain zerrüttung des flaisches, pluet und pain,
und unsaubert die sele rain,
und beraubt die junkfrauleichen chron
und gait doch gar ain pösen lon.
auch betrüebet si den lieben got,
und ist widerzäm dem englischen gepot.[251]

Vergehen in der Ehe

»Widernatürliche« Sexualität ist nicht nur Homosexualität und Masturbation; auch mit ihren Ehefrauen können Männer auf solche Weise sündigen, vor allem dann, wenn sie sich dem Ehezweck der Kinderzeugung widerstrebend verhalten. Augustinus nennt jenes »andere todbringende Übel der Unreinheit, das schon auszusprechen schändlich wäre«, nicht beim Namen: *Quod putari posset non esse peccatum, misceri scilicet coniugi non filiorum procreandorum causa, quod bonum est nuptiale, sed carnalis etiam uoluptatis, ut fornicationis siue adulterii*

247 Augustinus, Conf. III,8,15, ed. BERNHART, S. 122.
248 Z.B. Vintler, Pluemen 6184–6187, ed. ZINGERLE, S. 209: *noch ist ain snödeu uncheusch bechant, von der sich der teufel selber schamt, und ist von der Sodomiten geslecht. die selb ist wider das naturleich recht.*
249 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 183.
250 Michel Beheim, Gedichte 190,81–91, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 185.
251 Vintler, Pluemen, ed. ZINGERLE, S. 210.

siue cuiusquam alterius immunditiae mortiferum malum quod turpe est etiam dicere, quo potest temptante satana libido pertrahere.[252] Da man auch sonst darüber nicht detailliert sprechen will, wird auch nicht immer deutlich, was genau gemeint ist; selbst Beichtspiegel gehen davon aus, daß jeder, den es betrifft, schon Bescheid wisse: *Ob du das werck der vnlauterkeyt mit and(er) ordnung da(n)n es die natur ereyschet od(er) wid(er) die ersamkeit der ee an de(m) werck in im selb oder mit andern bősen v(m)mstånden dauo(n) weiter nit zeschreibe(n) ist volbracht habest.*[253] Auch Hildegard von Bingen äußert sich in diesem Punkt nicht sehr präzise; bei ihr spricht Gott zunächst von männlicher Homosexualität, sodann von »verkehrter Unzucht« mit einer Frau: *Qui autem eodem modo in hac contraria fornicatione peccauerit cum muliere, uoracissimus lupus in ista peruersitate sua est. Quomodo? Nam ut homo ille contrarius et molestus esset hominibus qui pulcherrimas et mundissimas epulas habens eas abiceret et stercus quod in digestione hominis egreditur comederet, ita etiam et isti indigni et immundi coram me sunt, quoniam rectam institutionem coniunctionis in muliere deserunt et alienam praeuaricationem in ea quaerunt.*[254] Unklar bleibt, ob hier verbotene Stellungen, Coitus interrruptus oder Analverkehr gemeint sind, worauf vielleicht der Hinweis auf menschlichen Kot schließen lassen könnte, den zu essen einen Menschen so unrein machen würde, wie es ein solcher Sünder vor dem Angesicht Gottes ist.

Pollution und Masturbation

Unter verschiedenen Vergehen aus dem sexuellen Bereich bekennt der Beter der Jüngeren bairischen Beichte, *in piuuellida mines lichnamin* gesündigt zu haben.[255] Da eine spezielle Sünde genannt ist, kann es sich nicht um ein metaphorisches Beflecken des menschlichen Leibes handeln als allgemeine Bezeichnung für vor allem geschlechtliches Sündigen (dazu Kap. VI,1a). Gemeint ist zweifellos der noch heute »Pollution« genannte (nächtliche) Samenerguß.[256] Aber ist Pollution Sünde? Viele Stellen lassen erkennen, daß nicht nur die bewußte Masturbation als Sünde angesehen wurde. Caesarius von Arles sieht hierin ein Kennzeichen der allgemeinen Sündenverfallenheit des Menschen, daß selbst »heilige und gute Christen« von unbeabsichtigter Befleckung nicht ausgenommen seien: *Aliquando ista concupiscentia sic insidiatur sanctis et bonis christianis, ut faciat dormientibus quod non potest vigilantibus: aliquotiens enim inviti et nolentes inlusionibus polluuntur.* Dies könne

252 Augustinus, Enchiridion 21,78, CCL 46, S. 92.
253 Spiegel des Sünders, ed. VAN DEN BROEK, S. 226.
254 Hildegard, Scivias II,6,78, CCCM 43, S. 292.
255 Jüngere bairische Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 315).
256 Dazu OTTO BASLER, Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 2, Berlin 1942, S. 581.

ohne Sünde nicht geschehen.[257] Auch die Bußbücher sehen nicht nur Strafen für denjenigen vor, der sich »willentlich im Schlaf befleckte«: *Qui in somnis uoluntate pollutus est, surgat cantatque .viiii. psalmos et genua flectat et crastino cum pane et aqua uiuat uel xxx psalmos flectando genua unius cuiusque in fine cantat. Uolens in somnis peccare, si pollutus sine uoluntate, .xv. psalmos cantat.*[258] Wo die Absichtlichkeit nicht eigens berücksichtigt ist, wird an Masturbation zu denken sein: *Si quis se ipsum quoinquinauerit, anno paeniteat si iunior sit.*[259] Ein Kriterium für die Sündhaftigkeit ist der Wachzustand, da nach Julian Pomerius nur in ihm die Konkupiszenz zum Vorschein komme; im Schlaf sei der Samenfluß dagegen ein natürlicher Vorgang: *Hinc est quod ille corporis fluxus qui fit in dormientibus sine culpa, interdum vigilantibus contingat ex culpa. Aliud est enim quod in dormiente fit, aliud quod vigilans facit. Ibi naturaliter plenitudo humoris expellitur, hic turpiter concupiscentia publicatur. Sed haec concupiscentia illis vigilantibus hunc elicit fluxum, quibus per foeda colloquia sordidum commoverit appetitum.*[260] Beichtväter sollen fragen, ob die Befleckung absichtlich geschah,[261] da das gegen Gottes Gebote verstoßen würde: *Item hie sündet sich der mensch, so er wylligklich durch gedencken und durch essen oder trincken ursach gybt zu befleckung im schlaff oder süst.*[262] Auch wer durch unsittliches Verhalten verursacht, daß *dir od(er) andern bȏß lúst gedenck oder vermeyligung des leibs ko(m)men seind. wisse alles hieinn zebeichte(n). Hastu in de(m) schlaff sȏlich leiplich lúst vn(d) des leibs v(er)meyligu(n)g gehabt vo(n) sȏlich vorgemelt dein vnzimlich thůn vnd lassen empfangen beicht alles hieinn.*[263] Die Sünde liegt in solchen Unterscheidungen im absichtlichen oder fahrlässigen Verursachen der Pollution. Auch im Schlaf kann dann eine Sünde geschehen, allerdings keine Todsünde.[264] Absichtliche Pollution dagegen ist als Masturbation eine Sünde wider die Natur und damit Todsünde.

Schwierig waren in diesem Zusammenhang die Träume zu bewerten, die eine »Befleckung« im Schlaf verursachen. Obwohl sie sich menschlicher Verfügung weitgehend entziehen, macht Papst Innozenz III. sie

257 Caesarius von Arles, Sermo 177,4, CCL 104, S. 720.
258 Paenitentiale Bigotianum II,1,7f. (Penitentials, ed. BIELER, S. 218-220); vgl. Paenitentiale Cummeani II,15f, (ebd. S. 114).
259 Paenitentiale s. Columbani (A) 7 (Penitentials, ed. BIELER, S. 96).
260 Julianus Pomerius, De vita contemplativa III,6,5, PL 59,482BC.
261 Z.B. Petrus von Poitiers, Compilatio praesens 14f., CCCM 51, S. 18f.
262 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 76.
263 Spiegel des Sünders, ed. VAN DEN BROEK, S. 226.
264 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed WERBOW, S. 68f.: *Wenn die meyligung die do geschiet ym slaffe an dem menschen die ist nicht an ir selber für ein tot sund zw reiten, wann wenn man ein tot sund will begen, so muz dor zw gehorn ein freies und ein wol bedachtes gemuet und neygunge dez freyen willen und dez mag nicht geschehen an einem slaffenden menschen.*

für ein Beflecken auch der Seele verantwortlich, also für Sünde: *Apparent enim frequenter in sompniis turpes ymagines, ex quibus per illusiones nocturnas non solum caro polluitur, sed et anima maculatur.*[265] Gerade in solchem Ausgeliefertsein zeigt sich das Elend des Menschen in diesem Leben. Deutsche Autoren wie Hugo von Langenstein folgen Innozenz in dieser düsteren Vorstellung, die dem Menschen wenig Chancen läßt, solche Sünden zu vermeiden:

136,37 *Lip vnd sel entreinet wirt*
In dem slafe vnverirt
Als es die wisen lasin
Da von div sele mazin
Gewinnet vnde fleckin da
Und div Conciencia.[266]

Geht es hingegen darum, Verantwortlichkeit des Menschen auch in dieser Hinsicht zu betonen, dann muß nach den Ursachen für die Träume gefragt werden. Beichtspiegel, in denen das Problem *Von vnlauteren treúmen wie die zebeichten seyend* behandelt wird, nennen *dreyerley vrsach nåchtlicher vermaligung des leibs*: Unmäßigkeit in Essen und Trinken, *schnőd vn(d) vnrein gedenck*, sowie den Neid des Teufels.[267] Zumindest aufgrund der ersten beiden Punkte muß wohl jeder nach nächtlicher Pollution ein schlechtes Gewissen haben. Selbst Isidor, der eine sündlose Pollution für möglich hält, empfiehlt, sich diese als Schuld anzurechnen und die Unreinheit mit Tränen zu tilgen: *Qui nocturna illusione polluitur, quamvis etsi extra memoriam turpium cogitationum sese persentiat inquinatum, tamen hoc, ut tentaretur, culpae suae tribuat, suamque immunditiam statim fletibus tergat.*[268]

Ausführlich behandelt Hildegard von Bingen diese Problematik. Daß dem Brand der Lust Samenflüsse entströmen, müsse man erleiden, da niemand so keusch sein könne, daß sich menschliche Gebrechlichkeit an ihm nicht bemerkbar machte: *Sed tamen ibi ab incendio libidinis effluentes riuulos in semine uestro sustinebitis, cum tam casti esse non potestis quin fragilitas humanae teneritudinis se latenter ostendat in uobis*;[269] zu vermeiden ist jedoch die unerlaubte und lustbetonte Befleckung (*De vitanda illicita et libidinosa pollutione*).[270] Hildegard setzt schon durch ein eigenes Kapitel die nächtliche Pollution von den widernatürlichen Sünden ab, zu denen auch die bewußte Masturbation zählt:

265 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,24,3, ed. MACCARRONE, S. 31f..
266 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 343f.
267 Spiegel des Sünders, ed. VAN DEN BROEK, S. 193f.
268 Isidor, Sent. III,6,14, PL 83,671AB; ebd. III,6,13, 671A; danach Gratian, Dist. VI,3, ed. FRIEDBERG, Sp. 11.
269 Hildegard, Scivias I,2,24, CCCM 43, S. 30.
270 Hildegard, Scivias I,2,20, CCCM 43, S. 27.

Illi quoque mares qui cum tactu praeputii sui semen suum educunt magnum casum animae suae imponunt, quia in hac inquietudine se omnino concutiunt, et ideo uelut immunda animalia quae catulos suos deuorant coram me apparent, quoniam semen suum peruerse excutientes illud ad contumeliosam pollutionem deducunt. Hildegard führt — was in diesem Zusammenhang selten geschieht — auch weibliche Selbstbefriedigung ein, die freilich ebenfalls als Beflecken mit »Samen« verstanden wird: *Quos et feminae impudico tactu imitantes, cum in incentiuo ardore ardentis libidinis in constrictione corporis sui semetipsas fatigant, ualde culpabiles exinde sunt; quia cum in castitate se continere deberent, se in immunditia polluunt. Vnde tam feminae quam uiri qui proprio tactu corporis sui semen suum de se excutiunt, in hac sorde sua ulceribus et uulneribus semetipsos in animabus suis inficiunt.*[271] Von solcher »wachenden Unreinheit« unterscheidet Hildegard dann, wie gesagt, die im Schlaf geschehende; auch sie erfordere eine Reinigung: *Non solum autem uolo ut homines a uigilante immunditia se emundent, sed ut etiam a pollutione illa quae ipsis dormientibus occurrerit se digne purgent.*[272] Diese Reinigung besteht in der Buße, die für Priester unerläßlich sei, bevor sie wieder an den Altar treten dürfen.[273]

Die Notwendigkeit einer »Reinigung« von unbeabsichtigter Pollution ergibt sich weniger aus der materiellen Verunreinigung durch den Samen, als aus der biblischen Tradition, nach der Samenerguß wie Geschlechtsverkehr, Menstruation, Geburt usw. rituell unrein macht. So sah Dt. 23,10f. für denjenigen im Heer, der »durch einen nächtlichen Traum befleckt wurde« (*qui nocturno pollutus sit somnio*), eine Waschung außerhalb des Lagers vor. Ebenso erklärte Lv. 15,16f. einen Mann, dem Samen abgegangen war, bis zum Abend für »unrein«, und verlangte von ihm eine Waschung seines Körpers und seiner Kleider. Wie stark diese Unreinheit die Pollution in die Nähe der Sünde rückte, zeigen ausdrückliche Dementis wie dasjenige von Augustinus: *neque enim et in somnis peccato fit; et tamen etiam ibi praecepta est purificatio.*[274] An diesen Stellen ist zwar von ritueller, jedoch nicht ausdrücklich von kultischer Unreinheit die Rede. Will Caesarius von Arles mit den Gesetzesvorschriften begründen, daß niemand nach nächtlicher Pollution ohne »Reinigung« die Eucharistie empfangen dürfe, dann muß er Dt. 23,10 mit Lv. 7,20 kombinieren: *»Si quis nocturno pollutus fuerit somno, non manducet carnes sacrificii salutaris, ne pereat anima eius de populo suo.« Si post pollutionem, quae nobis nolentibus fieri solet, nobis communicare non licet, nisi prius praecedat conpunctio et elemosina, et, si infirmitas non prohibet, etiam et ieiunium; quis est qui possit dicere, illud quod*

271 Hildegard, Scivias II,6,78, CCCM 43, S. 292.
272 Hildegard, Scivias II,6,79, CCCM 43, S. 293.
273 Hildegard, Scivias II,6,80, CCCM 43, S. 294.
274 Augustinus, De bono coniugali 20,23, CSEL 41, S. 217.

vigilantes et volentes facimus non esse peccatum?[275] Dieses Problem scheint die Christen des Frühmittelalters ungemein bewegt zu haben. So zählte zu den Anfragen, die vermutlich an Papst Gregor den Großen gerichtet waren, auch diejenige, ob nach nächtlicher Pollution ein Laie kommunizieren und ein Priester die hl. Messe feiern dürfe. Hierzu führt Gregor (?) zunächst die Gesetzesbestimmung an: *Hunc quidem testamentum veteris legis* [...] *pollutum dicit et nisi lotum aqua usque ad vesperum intrare ecclesiam non concedit.* Dies habe im Wortsinn nur damals für jenes Volk gegolten; anders das geistige Verständnis der Vorschrift: *quia quasi per somnium inluditur qui temptatus inmunditia veris imaginibus in cogitatione inquinatur. Sed lavandus est aqua, ut culpas cogitationis lacrimis abluat; et nisi prius ignis temptationis recesserit, reum se quasi ad vesperum cognoscat.* Diese tropologische Deutung bezieht sich vor allem auf das »Waschen« als Reinigen mit Tränen,[276] während – dem Thema der Anfrage entsprechend – das zur Rede stehende Problem der Pollution auf der Ebene des Literalsinns weiter behandelt wird, wobei drei Ursachen für die Bewertung ausschlaggebend sind. Bei natürlichen Ursachen wie überschüssigen Säften liege keine Sünde vor, wohl aber dann, wenn Unmäßigkeit zu solchem Überschuß führte. Bei der dritten möglichen Ursache, den unkeuschen Gedanken, sei wiederum genau zu unterscheiden, wozu Gregor (oder der unter seinem Namen schreibende Autor) eine ausführliche Darstellung der Sündenstufen *suggestio*, *delectatio* und *consensus* bringt.[276]

An weiteren, in ihrer Echtheit unbestrittenen Stellen versteht Gregor die Pollution jeweils nur bildlich. So deutet er die Gesetzesvorschrift, ein Mann mit Samenfluß habe als unrein zu gelten (Lv. 15,2), im Hinblick auf das Laster der Geschwätzigkeit; wer den Samen der Verkündigung durch Vielreden verschwende, der zeuge damit keine guten Gedanken bei seinen Zuhörern, sondern beflecke nur sich selbst: *In mente quippe audientium semen secuturae cogitationis est auditae qualitas locutionis, quia dum per aurem sermo concipitur, cogitatio in mente*

275 Caesarius von Arles, Sermo 44,5, CCL 103, S. 198.

276 Vgl. Gregor, Mor. IX,55,84, CCL 143, S. 514f. (zu Dt. 23,10f.): *Nocturnum quippe est somnium temptatio occulta per quam tenebrosa cogitatione turpe aliquid corde concipitur, quod tamen corporis opere non expletur. Sed somnio nocturno pollutus egredi extra castra praecipitur quia uidelicet dignum est ut qui immunda cogitatione polluitur, indignum se cunctorum fidelium societatibus arbitretur, culpae suae meritum ante oculos ponat et ex bonorum se aestimatione despiciat. Polluto ergo extra castra exire est turpi impugnatione laboranti, sese ex continentium comparatione despicere. Qui ad uesperum lauatur aqua, cum defectum suum conspiciens ad paenitentiae lamenta conuertitur, ut fletibus diluat omne quod animum occulta inquinatio accusat.*

276 Gregor (?), Ep. XI,56[a], MGH Epp. 2, S. 342f.; Beda, Hist. eccl. I,27, ed. SPITZBART, S. 102-106; Gratian, Dist. VI,1f., ed. FRIEDBERG, Sp. 9-11; dazu OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 20f. Von den vielen Nachfolgern sei nur Ps.-Richard von St. Viktor, In Cant. 25, PL 196,480A-C, genannt.

generatur. Unde et ab hujus mundi sapientibus praedicator egregius seminiverbius est vocatus (Apg. 17,18). *Qui ergo fluxum seminis sustinet immundus asseritur, quia multiloquio subditus, ex eo se inquinat, quod si ordinate promeret, prolem rectae cogitationis edere in audientium corda potuisset; dumque incautus per loquacitatem diffluit, non ad usum generis, sed ad immunditiam semen effundit.*[277] Das Beflecken durch Samen besteht also auch hier darin, ihn nicht zu Zeugungszwecken zu verwenden, wobei die angestrebte Nachkommenschaft der Predigt in guten Gedanken besteht.

Eindeutig um Masturbation, die noch heute als »Selbstbefleckung«[278] bezeichnet wird, geht es, wenn etwa von denjenigen die Rede ist, *qui propriis manibus se sordidant.*[279] In Bußbüchern wird unter der Rubrik *De fornicatione non naturali* eine Strafe von 100 Tagen (bzw. 1 Jahr im Wiederholungsfall) aufgeführt: *Manu uero semetipsos coinquinantes primo .c. diebus, iterantes anno peniteant.*[280]

Für die Masturbation kann *mollitia / mollities* eine (euphemistische) Umschreibung sein.[281] Bei der Warnung, daß keine *adulteri, neque molles, necque masculorum concubitores* das Reich Gottes besitzen werden (1 Kor. 6,9f.), sind mit *molles* die »weiblichen« Partner beim homosexuellen Verkehr gemeint.[282] Wohl in Abgrenzung zu den »Beischläfern von Männern« bildete sich der Bezug auf die Selbstbefriedigung heraus, so daß etwa Gerson definieren kann: *Mollities est pollutio a seipso.*[283] Aufgrund einer anderen Überlieferung heißen diese Sünder *immundi*; eine personifizierte »Immunditia«, die Ambrosius Autpertus neben die »Luxuria« stellt, will einem weismachen, es sei keine große Sünde, »sich mit eigenen oder fremden Händen zu beflecken«: *Inmunditia dicit: Non est grande facinus sine concubitu maris et feminae, uel propriis, uel alterius inquinari manibus. Sed integritas carnis respondet: Non sic ait Apostolus. Quid ergo ait? »Neque inmundi«, inquit, »regnum*

277 Gregor, Reg. past. II,4, PL 77,32AB; vgl. dens., Mor. XXIII,15,28, CCL 143B, S. 1164f.: *Quid est enim sermo, nisi semen?* [...] *Semen ergo usui propaginis dicatum incompetenter fluens cetera membra coinquinat, cum sermo per quem in audientium sensibus nasci scientia debuit, si inordinate prodeat, etiam quae recta senserit foedat. Vnde Eliu quoque etiam quae recta potest sentire commaculat, dum cui uel quid loquatur ignorat; et quasi fluxum seminis sustinet qui linguam utilitati congruam per uerba uanae locutionis mouet.*

278 Dazu DWb X/1, Sp. 458; im Kampf gegen »Onanie« z.B. Joachim Heinrich Campe, Über die früheste Bildung junger Kinderseelen, ed. BRIGITTE H. E. NESTROJ, Frankfurt a.M. — Berlin 1985, S. 135: *angesteckt von der schändlichen Seuche der Selbstbefleckung.*

279 Ps.-Alkuin, De div. off. 13, PL 101,1195B.

280 Paenitentiale Bigotianum II,2,3, (Penitentials, ed. BIELER, S. 220).

281 BOSWELL, Christianity, S. 107, A. 55 (Thomas von Aquin, Vinzenz von Beauvais).

282 HOHEISEL, Art. »Homosexualität«, Sp. 339.

283 Johannes Gerson, De quatuor virtutibus cardinalibus (Ders., Œuvres, ed. P. GLORIEUX, Bd. 9, S. 146).

Dei possidebunt«.[284] Hier wird das Verbot der Masturbation allein dadurch begründet, daß auch an der angegebenen Bibelstelle von »Unreinen« die Rede ist, die nicht in den Himmel kommen.

Homosexualität

In ganz besonderem Maße galt unter den Sünden wider die Natur die Homosexualität[285] – und zwar in den Quellen vornehmlich die unter Männern – als verabscheuenswürdig. Sie war im Mittelalter die »stumme Sünde« schlechthin, da bereits das Sprechen darüber die Ohren der Hörenden (s. Kap. VI,2e) oder gar die Luft (Kap. VII,7) beflecken würde, wie ein stehendes Argument lautet, mit dem sich vor allem Prediger dafür entschuldigen, daß sie in diesem Fall nicht ins Detail gehen möchten. Auch sonst begnügt man sich oft mit Andeutungen oder Umschreibungen wie *peccatum sodomiticum*, die keine klare Identifizierung zulassen.[286] Selbst Schamlose, so der Stricker, schämten sich, wenn sie von der Sünde derjenigen Menschen auch nur hörten, die Gott am meisten hasse:

467 *ir sünde ist unreiner vil,*
denne ich immer gesagen wil.
si ist sô gar unmüglich,
ein schamelôser schamte sich
solt er ez hœren unde sagen:
er möhte ez kûme vertragen.[287]

Im Streitgespräch des »Frauenbuches« von Ulrich von Lichtenstein antwortet die Dame auf Anschuldigungen, die der Ritter den Frauen gegen-

284 Ambrosius Autpertus, De conflictu vitiorum atque virtutum 23, CCCM 27B, S. 926; vgl. ebd. 1, S. 910: *contra carnis integritatem inmunditia atque luxuria, contra cordis munditiam spiritalis fornicatio*; erstrebt wird: *Inmunditia quoque uigilantem numquam, dormientem uero tardius, sua colluuione foedabit* (ders., Oratio super septem vitia (Rec. B) 8, S. 954).

285 Dazu u.a. CURTIUS, Literatur, S. 123-127; LEONHARD M. WEBER, Art. »Homosexualität II« (LThK ^{2}5, Sp. 468f.); MAYER, Außenseiter, S. 169-309; BLEIBTREU-EHRENBERG, Tabu; BOSWELL, Christianity; HARRY J. KUSTER - RAYMOND J. CORMIER, Old Views and New Trends. Observations on the Problem of Homosexuality in the Middle Ages (Studi Medievali III/25, 1984, S. 587-610); SPREITZER, Sünde; BEIN, Orpheus, S. 37f. Lit.!; HOHEISEL, Art. »Homosexualität«. Zur Metaphorik jetzt HERGEMÖLLER, Sünde; PUFF, Sünde.

286 Zum Sprachproblem (mit meist jüngerem Material) PAUL DERKS, *Voilà un beau bougre de paradis!* Zur Sprachgeschichte der männlichen Homosexualität (Forum Homosexualität und Literatur 4, 1988, S. 45-73).

287 Stricker, Die Klage (Ders., Gedichte, ed. HAHN, S. 68f.). Zur Homosexualität beim Stricker SPREITZER, Sünde, S. 77-83; RAGOTZKY, Gattungserneuerung, S. 236ff.

über macht, ihrerseits mit dem Vorwurf der Homosexualität als einem für Männer offenbar charakteristischen Laster; auch hierbei fehlen nicht die üblichen Formeln des Nicht-darüber-sprechen-Wollens:[288]

649 *nu solt ir mich auch wizzen lan:*
stat daz wol, daz nu die man
mit ein ander daz begant,
des vogel noch tier nicht willen hant
und alle creature
dunket ungehiure?
ir wizzet wol, waz ich meine,
ez ist so gar unreine,
daz ich sin niht genennen getar –

Der Dialogpartner warnt verständlicherweise vor Verallgemeinerung und setzt sich von diesen »Unreinen« ab, die ausgerottet werden müßten:

711 *die selben gar unreinen*
die hulfen wir iuch versteinen
und uf den hurden brennen.
awe, daz man si nennen
vor dheiner frawen sol,
daz tuot mir anders danne wol!

Von solch einer »höchsten Unreinheit« wenden sich sogar die Dämonen ab; über die Sünde der Sodomiter sagt ein mittelalterlicher Prediger: *Quae est illa turpitudo, nisi illa quae immunditia per Apostolum appellatur* (Röm 1,24)*? Illa denique est turpitudo, illa summa immunditia, illa summa miseria, a qua Angeli fugiunt, quam daemones videntes oculos claudunt. Illa est enim immunditia et miseria quam masculi in masculos operantur.*[289] Berthold von Regensburg predigt wortgewaltig gegen die zwei *unreinesten sünde von aller der werlde.* Bei der ersten, der *unê*, dem nichtehelichen Geschlechtsverkehr, ist Abhilfe möglich, indem man heiratet. Die zweite nennt er lieber nicht beim Namen: *Diu ander sünde diu ouch der sünden wirstiu ist und aller sünden unreinestiu, die diu werlt ie gewan oder iemer mêr gewinnen sol* [...]. *Got beschirme alle die werlt vor der selben sünde. Wan sie ist sô gar unreine, daz manic tiuvel ist, der die selben sünde niht getar gerâten offenlichen.*[290] In einer Aufzählung der vier »rufenden Sünden« zählt Berthold offenbar auch weib-

288 Ulrich von Lichtenstein, Frauenbuch, ed. FRANZ VIKTOR SPECHTLER (GAG 520) Göppingen 1989, S. 39–45; dazu SPREITZER, Sünde, S. 83–87; BEIN, Orpheus, S. 47f.; vgl. GLIER, Artes, S. 41–46.

289 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 47, PL 40,1326; ebd.: *Haec est merito immunditia, quia est nimia mentis et corporis spurcitia.* Vgl. Hildebert (?), Sermo 92, PL 171,771A.

290 Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 151f.

liche Homosexualität zu diesem Vergehen, das schlimmer sei als Inzest mit der eigenen Mutter: *Diu vierde ist sô unreine, daz ich dâ von niht reden tar. Ich hân dâ von niht ze reden, wan sie ist noch griulîcher verfluochet danne die andern alle samt. Und sitzent etelîche dâ vor mir, sam sie niht wazzer trüeben kunnen und waz sie an der heimelîche tuont daz weiz nieman baz, danne sie und ir herre der tiuvel.*[291]

Hildegard von Bingen beklagt, daß selbst Priester, die in Keuschheit an den Altar treten sollten, nicht nur Unzucht mit Frauen begehen, *sed etiam in contrarietate fornicationis se contaminantes grauissimum onus districti iudici sibi imponunt.* Solch »verkehrte« Sünder verwerfen die für Mann und Frau aufgestellte Ordnung, folgen dem Teufel und werden »befleckt und schimpflich« vor Gottes Angesicht erscheinen: *Deus uirum et feminam coniunxit, scilicet quod forte et infirmum erat simul copulauit, quatenus alterum ab altero sustentaretur. Sed isti contrarii adulteri, cum uirilem fortitudinem suam in mollitiem contrarietatis transferunt rectam institutionem maris et feminae abicientes, Satanam in peruersitate sua turpissime subsequuntur, qui illum qui indiuiduus est scindere et diuidere in superbia sua uoluit. Nam ipsi alienum et contrarium adulterium in peruersis artibus suis in semetipsis constituunt, et ideo in conspectu meo polluti et contumeliosi apparent.*[292] Neben weiteren Sünden »verkehrter Unzucht« bespricht Hildegard auch die lesbische Verfehlung, bei der eine Frau die Aufgabe des Mannes beim Geschlechtsakt nachahme; beide daran beteiligten Frauen maßen sich unkeuscherweise fremdes Recht an: *Sed et femina quae has diabolicas artes rapit, quod se uirili officio cum altera femina coniugari simulat, uilissima in conspectu meo apparet simul et illa quae se huic in tam contumelioso facinore subicit; quia cum uerecundiam ad passionem suam habere deberent, alienum ius sibi impudice usurpauerunt.*[293]

Wegen ihrer schlimmen Sünde sind Homosexuelle extrem »unrein«.[294] Der minnekranken Lavinia versucht die Mutter den geliebten Eneas zu verekeln, indem sie ihm mit den üblichen Umschreibungen diese Verfehlung unterstellt:

291 Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 218.
292 Hildegard, Scivias II,6,78, CCCM 43, S. 291f.
293 Hildegard, Scivias II,6,78, CCCM 43, S. 292.
294 Vgl. Gregor, Ep. X,2, CCL 140A, S. 827: *...quia Sisinnius Regitanae ciuitatis presbyter, quod auditu ipso intolerabile nimis est, idolorum uenerator ac cultor sit, adeo ut in domo sua quoddam idolum positum habere praesumeret; sed et, quod non dissimile nefas est, sodomitae illum scelere maculatum.* — Der schöne Jüngling Pelagius widerstand den Annäherungsversuchen des homoerotischen Kalifen von Cordoba: *Non patitur talem Christi nam miles amorem Regis pagani luxu carnis maculati*, Hrotsvitha, Passio s. Pelagii 238f. (Opera, ed. HOMEYER, S. 139); BOSWELL, Christianity, S. 198–200.

282,34 *diu werlt hât sîn schande,*
her is ein sô unreine man,
daz ich im dîn niene gan,
wand ern hât niht gûten lîb,
her geminnete nie wîb.
ezn is ze sagenne niht gût, ·
waz her mit den mannen tût.[295]

Lavinia will jedoch von solch unreiner »Bosheit« nichts wissen:

283,31 *her is ein edele Troiân*
und vil reinlîche getân,
sô man in rehte besiht.
hern glîhet bôsem manne niht.[296]

Soll mit diesem Vorwurf – wie so häufig in der Geschichte und auch heute noch – jemand denunziert werden, so wird in der Verserzählung »Der Borte« des Dietrich von der Glezze Homosexualität zum ausdrücklichen Erzählelement. Die Frau eines Ritters, die sich aus Habgier zum Ehebruch verleiten ließ und deshalb von ihrem Mann verlassen wurde, will diesen wiedergewinnen. In Männerkleidern begibt sie sich zu ihm hin, wird von ihm nicht erkannt und bringt ihn schließlich dazu, daß er – ebenfalls aus Habgier – ihren Forderungen nach homosexuellen Handlungen einwilligt. Daraufhin gibt sie sich zu erkennen und hält ihm eine Strafpredigt:

795 *daz ich tet, daz was menschlich;*
so woldet ir unkristenlich
vil gerne haben nu getan;
ir sit ein unreiner man.[297]

Der den Mann beschämende (und mit seiner Frau wieder versöhnende) Vorwurf setzt voraus, daß selbst Ehebruch als »natürliches« (im ein-

295 Heinrich von Veldeke, Eneasroman, edd. ETTMÜLLER – KARTSCHOKE, S. 594. Im »Roman d'Eneas« nennt sie ihn ausdrücklich *sodomite*: STEBBINS, Studien, S. 104–106; SPREITZER, Sünde, S. 90–94: BEIN, Orpheus, S. 45 (Lit.!). WOLF-DIETER STEMPEL, Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem (Die nicht mehr schönen Künste, ed. H. R. JAUSS [Poetik und Hermeneutik 3] München 1968, S. 187–205) S. 194, zitiert dies als Beispiel für die These, "daß das Thema der Homosexualität in der volkssprachlichen Literatur fast nur in Verbindung mit den »Milderungsfaktoren« Polemik oder Verspottung zur Sprache kommt".

296 Heinrich von Veldeke, Eneasroman, edd. ETTMÜLLER – KARTSCHOKE, S. 596.

297 Dietrich von der Glezze, Der Borte, ed. OTTO RICHARD MEYER (Germanistische Arbeiten 3) Heidelberg 1915; dazu SPREITZER, Sünde, S. 94–98; BEIN, Orpheus, S. 48f.

schränkenden Sinne »menschliches«)[298] Vergehen bei weitem nicht so schlimm (»unrein«) ist wie die Bereitschaft zu »widernatürlicher« Sexualität. Umgekehrt besteht damit die Möglichkeit, alle sexuellen Verstöße leicht rechtfertigen zu können, wenn sie nur nicht widernatürlich sind.[299] Dem Stricker ist eine solche Verharmlosung der »Hurerei« ein Pfeffer, mit dem der Teufel verdorbene Speise schmackhaft macht, die jedoch den ewigen Tod der Verdammnis mit sich bringt:[300]

42 *si sprechent: »ez ist reine,*
swaz man bi wiben geliget,
swer et der manne niht enphliget.«
also ist gpfeffert der hur.
der e mit vorhten missevůr,
der wil nu heilic da mit wesen.
ern tet ez niht durch ir genesen;
der den pfeffer dran gemachet hat,
er hat des ewigen todes grat
in dem pfeffer verborgen.
si mugen sich wol dran wrgen.

Die Verse wenden sich also gegen den Versuch, mit dem Verweis auf die noch viel schlimmeren Homosexuellen das eigene »natürliche« Fehlverhalten zu rechtfertigen:

53 *die si nu machent schône*
mit der sodomiten hône,
die decchent mist mit miste
und erwrgent sich mit dem liste.
swer sich der manne wol erwert
und durch diu wip zehelle vert,
dern hat niht vil gewnnen;
er ist dem galgen entrunnen
und ist bi dem galgen erslagen.

Die extreme »Unreinheit« der Homosexuellen wird bei Heinrich von Hesler als Begründung angeführt für ihre strenge Bestrafung und (im Wiederholungsfalle auch) Absonderung nach Art der Aussätzigen:

298 Dazu SCHUMACHER, »... ist menschlich«.

299 Die Frau eines Homosexuellen begründet ihre Absicht, sich einen Liebhaber zu halten, bei Boccaccio, Das Decameron V,10, dt. RUTH MACCHI, München 1981, S. 468: »denn ich werde nur den menschlichen Gesetzen zuwiderhandeln, während er sich gegen die Gesetze der Natur versündigt«.

300 Stricker, Die gepfefferte Speise (Ders., Die Kleindichtung, ed. W. W. MOELLEKEN [GAG 107] Bd. 3/2, Göppingen 1975, S. 380-384); dazu SPREITZER, Sünde, S. 82f.

23033 *Swer mit sulcher sunde unvlat*
Sich besulwit und umme gat,
Den sal man strafen touge zwer
Oder dries; ob her mer
Des lasters wirt verwunden,
So sol man alle stunde
En verdampnen offinbar
Und von den luten verren gar,
Also das her si eine
Und nimande me entreine,
Wand sin lesterlich unzucht
Ist erger wen die misel suht,
Durch di her ist us gesat
Von der hemilischen stat.[301]

Auch die Höllenstrafen heben sich von denen anderer Sünden ab. In einer Vision kommt der den Mönch Wetti durch das Jenseits führende Engel nach der Betrachtung der Jungfrauen auf die zur Ehelosigkeit offenbar komplementäre Sünde zu sprechen (*Post haec inde recedentes, coepit ei angelus exponere, in quantis vitiorum sordibus volutatur humanitas*).[302] Während in der Prosafassung Heitos der Gedanke zum Ausdruck kommt, keine Sünde beleidige den Schöpfer so sehr wie diejenige gegen die Natur (*in nullo tamen deus magis offenditur*), betont der Engel in der Versversion des Walahfrid Strabo[303] die Einzigartigkeit des Strafcharakters:

640 *Nulla tamen tanto peccata furore creator*
Vindicat offensus, quam quae contraria constat
Naturae, quod quisque nefas vitare laboret.
Quapropter cunctos nimium certare necesse est,
Ne subeat mater scelerum Sodomita libido
Et templum domini mutetur in horrida nigri
Serpentis delubra, quibus se degere gaudet.

Obwohl der Engel zunächst (im Anklang an die »Psychomachie« des Prudentius?) gegen die *Sodomita libido* polemisiert, geht er — Unzuchtsünden erst einmal ins Visier genommen — auf den Umgang mit Konkubinen oder Prostituierten ein:

647 *Sordida non tantum hic morbus contagia praebens*
Inficit alternas, maribus dum turpiter instat,
Commaculatque animas ardente cupidine stupri,
Verum multiplici thalamum violare iugalem

301 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 339.
302 Heito, Visio Wettini 19, MGH Poetae 2, S. 272.
303 Walahfrid Strabo, Visio Wettini, ed. KNITTEL, S. 74-76.

Adsolet inluvie, rabiem dum quique sequentes
Luxuriae instinctu violenti daemonis acti
Naturae concessa suis stimulante relinquunt
Coniugibus luxu licitumque in stupra calorem
Vertentes Satanae incedunt hostile lupanar.

Da auch das Verlassen der ehelichen Beziehung gegen die Ordnung der Natur verstößt, mag außerehelicher Geschlechtsverkehr bei Walahfrid vielleicht mit unter die Sünden wider die Natur gerechnet sein; bei Heito hingegen unterscheidet der Engel die Sünden der Verheirateten von jenen der Homosexuellen, wenn auch in beiden Fällen dasselbe »Gift« einer ansteckenden Krankheit[304] zum Ausdruck komme: *»Non solum enim«, inquit, »hic morbus virulenta contagione inrepens inficit animas inter se concubitu masculorum pollutas, sed etiam in coniugatis multiplici peste concretus invenitur, dum in rabiem vexatione libidinis versi et instinctu daemonum agitati, naturae bonum a deo concessum in uxoribus propriis perdunt, ita ut toro immaculato* (vgl. Hbr. 13,4) *in stupri maculam verso ambo coniuges prostituti daemonibus fiant«.*[305] Der Mönch Wetti hat den an ihn als einen Sterbenden gerichteten Auftrag, gegen diese Sünden des Fleisches mahnend aufzutreten, dann dadurch erfüllt, daß er seine Vision aufzuzeichnen befahl, wodurch diese Mahnung überliefert wurde:

656 *Unde tibi iubeo auctoris de nomine nostri,*
Ista palam referens ut clara voce revolvas,
Nec celare velis, quantum discrimen adhaeret
Esse subinductas mulieres pluribus aptas.
Tempore nam quanto tam foedis sordibus instant,
Non capiunt aditus caeli vitamque beatam.

Bestialität

Entgegen dem früheren Sprachgebrauch wird heute als »Sodomie« nur noch der sexuelle Verkehr mit Tieren[307] bezeichnet; er heißt in der Sprache der Moraltheologie »Bestialität« (heute auch »Zoophilie«)[307] und ist in der Vulgata ein »Beflecken« mit Vieh: Lv. 18,23 *cum omni*

304 Vgl. Heito, Visio Wettini 24, MGH Poetae 2, S. 274: *His dictis iterum atque iterum de scelere sodomitico verbum intulit. Cetera enim vitia vitanda semel tantummodo notavit, hunc vero pestiferum animae morbum contra naturam commento diaboli suggestum, quinquies et eo amplius vitandum repetivit.*

305 Heito, Visio Wettini 19, MGH Poetae 2, S. 273.

307 Dazu ARIE VAN DEN BORN, Art. »Bestialität« (BL, Sp. 200).

307 Sodomie als »Unzucht mit Tieren« WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 62; BEIN, Orpheus, S. 33, 38. Vgl. auch Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 4, Berlin – New York 1978, S. 246 (»Sodomie«).

pecore non coibis nec maculaberis cum eo.[308] Als schändlichste der Sünden wider die Natur ist sie »teuflisch«: *Turpe autem est innaturaliter lascivire virum in muliere, turpius in membris propriis, turpissimum mulieres inter se et viros inter se, diabolicum si vir vel mulier exerceat cum bruto animali.*[309] Als ein Beflecken mit kleinen und großen Tieren bekennt dies die »Würzburger Beichte«: *ih biuual mih in nozilun ente in uierfiuozun.*[310] Der »Schwabenspiegel« nennt dies umgekehrt ein Verunreinigen von Tieren.[311]

2. Weiteres

a) Mord

Gegenüber dem großen Komplex von Befleckungsmetaphern im sexuellen Bereich fallen die Verwendungsmöglichkeiten bei anderen Vergehen quantitativ weit zurück. Beim Töten von Menschen ist durch das Vergießen von Blut eine naheliegende Analogie gegeben, die den Mörder rituell und metaphorisch unrein macht: an ihm – vor allem an seiner Hand – klebt Blut (dazu Kap. VI,2i). In der Gewissenserforschung muß sich jeder fragen, ob er »durch das Vergießen von Menschenblut befleckt« ist.[312] Die Verschwörer gegen Otto I. wollten den König an einem Osterfest (941) ermorden; sie schreckten also nicht davor zurück, diesen heiligen Tag mit dem Vergießen des Bluts eines Gerechten zu beflecken: *Nec timuere diem paschae sanctum maculare, Si posset fieri, fuso cum sanguine iusti.*[313] Als Sünde befleckt Mord auch ohne Bezug auf die Blut-Metaphorik.[314] Ein Beispiel dafür ist David, der sich – durch Augenlust verführt – mit Mord und Ehebruch befleckte: *concupiscentia oculorum* (1 Jh. 2,16) *suorum rapitur, vnde vitio homicidii et*

308 Z.B. Joseps Sündenspiegel, ed. SCHÜTZ, S. 355.
309 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 400.
310 Würzburger Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 316).
311 Schwabenspiegel Landrecht 148,9 (SPREITZER, Sünde, S. 119): *er sî ein sodomite, oder er habe vihe geunreinet, er sî ein kezzer.*
312 Caesarius von Arles (?), Sermo 144,2, CCL 104, S. 594: *Sed forte dicit aliquis, non se habere quod plangat. Recurrat unusquisque ad conscientiam suam, et inveniet in pectore suo interpellare peccatum. Unus cordis plaga, alter corporis laborat iniuria: uni dominatur superbia, alterum dehonestat damnosa luxuria: unum deturpat ebrietas, alterum inflammat cupiditas: unum arguit falsitas, alterum per avaritiam accusat aliena paupertas: unus per effusionem sanguinis humani polluitur, alter vilissimae mulieris amore sordidatur.*
313 Hrotsvitha, Gesta Ottonis 325f. (Opera, ed. HOMEYER, S. 419). Den vom Teufel eingegebenen Plan vereitelt Christus als Osterlamm, indem er die Verschwörung aufdeckt.
314 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,18,2, ed. MACCARRONE, S. 25: *Superbia inflat, invidia rodit, avaritia stimulat, ira succendit, angit gula, dissolvit luxuria, ligat mendacium, maculat homicidium.*

adulterii malo polluitur.[315] Allgemein heißt ein Mörder *unrein.*[316] Genauer kennzeichnet das Adjektiv *mortmeile* denjenigen, der sich mit einem Mord befleckt hat.[317]

b) Lüge (und andere »Sünden des Mundes«)

Sünden, bei denen das Sprechen eine wichtige Rolle spielt, werden in der Katechetik als »Sünden des Mundes« zusammengefaßt. Die wichtigste dieser Sünden ist die Lüge. Alanus ab Insulis: *Quantum deviat ab officio linguae, qui commaculatur mendacii sorde!*[318] Lüge befleckt die Lippen und den Mund des Sprechenden (dazu Kap. VI,2f). Der Lügner ist unrein: *swer lüget, der enist niht rein.*[319] Die Lüge befleckt freilich nicht nur ihren Erfinder:

585,41 *waz ain mensch gesůnden mag*
anders denn mit lug und sag,
daz verdampt nur in allein.
aber lug die macht unrain
nit allain ir ersten maister.
allů dů in sint vollaister,
das mans fůro sagen ruchet,
dů sint al da mitt versuchet,
als ain tichter guter tat:
jung und clainer nach im gat
also sint dů nach lieger
knollen diser bo̊ser mer.[320]

Die Ablaßhändler beflecken mit ihren Lügen die Kirche und machen sie lächerlich (*qui ecclesiam suis mendaciis maculant et eam irrisibilem reddunt*).[321] Im Gegensatz zum Menschen ist Gott mit keinem »Lügenmal« behaftet:

315 Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. RACITI, S. 323.
316 Z.B. Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 87: *Der unreine mordere.*
317 Vgl. Nibelungenlied 1044,2f., edd. BARTSCH - DE BOOR, S. 172: *swa man den mortmeilen bî dem tôten siht, sô bluotent im die wunden.* Abwertend vom »ungetreuen Mann« Reinmar von Zweter, Gedichte 209,5, ed. ROETHE, S. 514: *er lebendic rê, mortmeilic man, ursprinc der missetât!*
318 Alanus, Summa de arte praedicatoria 27 (Contra mendacium), PL 210, 165D; vgl. ders. (?), Sententiae 41, PL 210,252B: *Quantum deviat ab officio linguae, qui os commaculat mendacii sorde!* — Zum ganzen Komplex CASAGRANDE - VECCHIO, Les péchés de la langue, bes. S. 187ff.
319 Herrand von Wildonie, Erzählungen III,89, edd. HANNS FISCHER - PAUL SAPPLER (ATB 51) Tübingen ²1969, S. 25; ebd. III,96: *wan lüge ist ein unreinikeit.*
320 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 123.
321 Pierre d'Ailly (HUIZINGA, Herbst, S. 212 u. 497).

6429 *Der mensche ist lugenmelic,*
Do wider ist Got so selic
Daz her nie lugenmal entphienc.[322]

Hierher gehört auch der Meineid;[323] Marbod von Rennes dichtet in einem Sündenbekenntnis an Maria:

9,1 *Pollutus sum periurio,*
Contaminatus odio,
Per iniquum mendacium
Fefelli saepe proximum.[324]

Bei der üblen Nachrede tritt der Schaden, den andere Menschen haben, mit ins Bild; da der Denunziant sie verunreinigt, muß er dies erst wiedergutmachen, bevor ihm die Absolution erteilt werden kann. Berthold von Regensburg: *Alsô sult ir dem lügenære in aller der werlte keine buoze geben, wan daz er in mit dem selben munde als schône mache, als unreine er in gemachet hât.*[325] Um den Schaden für andere geht es auch beim falschen Rat; der Engel zeigt Tundalus in der Hölle die Strafe dieser Sünder zusammen mit solchen der Verbrecher und Heuchler:

614 *nû merke rehte, daz sint die*
die mit meintæten
und mit meinen ræten
sich habent geunreinet,
der herze daz niht meinet
daz in der munt sprichet.[326]

c) Haß und Neid

Um diese Sünden als besonders verächtlich hinzustellen, kann es heißen, keine Sünde sei so unrein: *wanne kein sunde als unrein ist als haz und nyth.*[327] Der Haß[328] ist durch das christliche Gebot der Feindesliebe geächtet. Der Neid[329] straft sich selbst, da er dem Neider das Leben schwer macht: *Hoc est peccatum quod se ipsum punit, se*

322 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 96; zu stn. *lugenmâl* und adj. *lugenmælec* das Wortverzeichnis ebd. S. 380.
323 Ambrosius Autpertus, In Apc. VI, CCCM 27A, S. 489: *alium periuria maculant.*
324 Marbod von Rennes, Oratio ad s. Mariam, AH 50, S. 396.
325 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 284.
326 Alber, Tundalus, ed. WAGNER, S. 139.
327 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 36.
328 Dazu JOHN PROCOPÉ, Art. »Haß« (RAC 13, Sp. 677–714).
329 Dazu K.-H. NUSSER, Art. »Neid« (HWbPh 6, Sp. 695–706); STAATS, Art. »Hauptsünden«, Sp. 762f.

impunitum non relinquit; simul maculat et cruciat, simul punit et vitiat.[330] Häufiger als Unreinheitsmetaphern sind Bilder, die sich auf das Selbstverzehren (*tabes*, *livor*, Knochenfraß) oder sonst auf die Pathologie des Affekts (*pallor*, Schielen) beziehen. Geflügelt scheint die Formulierung *invidiae macula* zu sein. Fulbert von Chartres bittet: *Invidiae maculam de mentibus ablue nostris.*[331] Der Prediger Julian von Vézelay beruft sich ausdrücklich auf Sedulius: *Damno enim suo daret si dando perderet quod daret. Exquisite Sedulius ait: Inuidiae maculam de sese non abluit qui alteri conferre denegat quod cum dederit non amittit.*[332]

d) Hochmut

Zwar kann von der *unreinen hochvart* die Rede sein,[333] doch sind für den Hochmut meist andere Metaphern — wie *inflatio*, *tumor*, Selbsterhöhung (und Fall) — charakteristisch. Für die Unreinheit des Hochmütigen beruft man sich auf eine Bibelstelle; Prov. 16,5 *Immundus est apud Deum, qui exaltat cor.* Gregor hält den Vers dem Bischof Johannes von Konstantinopel vor, der sich »ökumenischer Patriarch« nennen ließ.[334] Gegen hochmütige Jungfrauen gerichtet wird dies mit Vegetationsmetaphorik verbunden: *Immundus est enim omnis qui exaltat cor suum, quia cor elatum maculat corpus et immaculatum decorem succidit floris virginei ne fructus sacrae mercedis possit subsequi.*[335] Auch sonst befleckt die *elatio* »uns«: *Nonnunquam uero aliquantula elatione nos polluunt, et tanto deiectiores apud Deum faciunt quanto apud nosmetipsos nos tumidiores reddunt.*[336] Hochmut macht das ganze Leben »unrein«: *Chrisostomus sagt wo hoffart herschet des selben menschen leben wirt ain vnrains leben vermercket.*[337]

Von einzelnen Verfehlungen aus diesem Bereich gilt das Eigenlob als besonders verachtenswürdig, weshalb es im neueren Sprichwort heißt, es

330 Alanus, Summa de arte praedicatoria 8 (Contra invidiam), PL 210,129A.
331 Fulbert von Chartres, De s. Cruce 28, AH 50, S. 284.
332 Julian von Vézelay, Sermo 25, SC 193, S. 566; vgl. Sedulius, Ep. ad Macedonium, CSEL 10, S. 4: *inuidiae siquidem maculam de sese non abluit qui alteri conferre denegat, quod cum dederit non amittit.*
333 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 5, 150.
334 Gregor, Ep. V,44, CCL 140, S. 334; allgemein z.B. Mor. XXXIV,23,53, CCL 143B, S. 1770; ohne Unreinheitsmetaphorik Reg. past. III,24, PL 77,95B: *Abominatio Domini est omnis arrogans.*
335 Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. RACITI, S. 306.
336 Gregor, Mor. I,33,47, CCL 143, S. 50; ebd.: *Sed quid est, quod in hac uita sine quauis tenuissimi contagii inquinatione peragatur? Nonnumquam namque ipsis bonis quae agimus ad deterius propinquamus, quia dum laetitiam menti pariunt, quamdam etiam securitatem gignunt dumque mens secura redditur, in torpore laxatur.*
337 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 51; dort das Zitat: *Superbia in nobis existente omnis vita nostra fit immunda.*

stinke;[338] älter ist nach Samuel Singer eine lateinische Sentenz, nach der es beschmutze (*Laus proprio sordescat in ore*).[339] So warnt David von Augsburg vor Prahlerei (*iactantia*): *Omnis quippe laus in ore proprio sordescit.*[340]

e) Völlerei, Trunkenheit

Wird vor dem Beflecken durch die Sünde der Völlerei (*gula*) in Fastenpredigten gewarnt, dann ist mit dem Fasten ein extremes Gegenmittel empfohlen; etwa in einer Predigt zu 1. Adventsonntag: *Vitate ebrietates, abstinete a caro. Gula vos non inquinet.*[341] Alanus ab Insulis reiht Metaphern, die darin übereinstimmen, daß durch Völlerei der Mensch zu Dreck und Mist verkomme: *Quanto ergo studio fugienda est gula, quae corporis domicilium, spiritus et animae receptaculum reducit ad sterquilinium, et carnis nostrae massam reducit in lutum: quae animam, veram virtutum scholam, rationis regulam, templum Deitatis, fundamentum immortalitatis, inclinat in vitiorum pompam, in criminum coenam, in lutum peccati, theatrum immunditiae.*[342]

Das Verunreinigen geschieht oft indirekt; Völlerei führt zu geschlechtlichen Vergehen, die den Menschen dann beflecken:[343] *wann dan(n) der bauch vol ist. so gat er dann gar leycht über in leiplicher begir(.) auß de(r) kumbt dann die vnlawtrigkeit oder vnkeusch.*[344] Gregor stellt im Sündenkatalog eine Filiationsreihe auf: *De uentris ingluuie, inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intellegentiam propagantur.*[345] In »Der Seele Rat« heißt es bei den Sünden der Fünf Sinne:

338 Z.B. Abraham a Santa Clara, Mercks Wienn, S. 97: *weil ich weiß / daß eignes Lob nach Knoblauch riechet*; WANDER, Bd. 1, Sp. 772f.; SINGER, Sprichwörter, Bd. 3, S. 30.
339 SINGER, Sprichwörter, S. 30.
340 David von Augsburg, De comp. I,16,4, S. 23.
341 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 1, PL 171,347C.
342 Alanus, Summa de arte praedicatoria 4, PL 210,119CD.
343 Vgl. Alanus (?), Sententiae 34, PL 210,249B: *Quid est gula, nisi luxuriae seminarium, rationis sepulchrum, acervus stercorum, praedo pudoris, hostis castitatis, origo immunditiae, mater nauseae?* Vgl. Alanus, Summa de arte praedicatoria 4, PL 210,119D–120A: *Certe gula est mentis sepulchrum, acervus stercorum, origo luxuriae, mater nauseae.*
344 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 224; dass. bei Johannes von Salisbury, Policraticus VIII,12, ed. WEBB, Bd. 2, S. 294: *Siquidem de saturitate libido, de libidine immunditia et multiplex pernicies generatur.*
345 Gregor, Mor. XXXI,45,88, CCL 143B, S. 1610; danach u.a. Ambrosius Autpertus, Oratio contra septem vitia (A), CCCM 27B, S. 939; vgl. ebd. (B), S. 953f.; Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 42: *Van vrazheit so kumet uberezsen, uberdrinken, ungewuge vroude, suntliche wort, unreinekeit dez libez, manigveldikeit der worte, verstornisse der vernunftekeite* [...].

363 *Des essens chosten auch schaden tuet:*
Es hat deheiner so vesten muet,
Wil er gueter speise leben mit vollen,
Er werde pewollen,
Es sey im lieb oder leid,
Mit der uncheuscheit.[346]

Die bei Gregor und seinen Nachfolgern aus der Völlerei entstehende »Unreinheit« mochte allgemein im Sinne von »Unkeuschheit« gemeint gewesen sein, vor allem aber wohl als Pollution, die als schuldhaft angesehen wurde, wenn man sie durch Unmäßigkeit selbst verursachte. Dies galt erst recht für die absichtlich hervorgerufene Pollution, die als Masturbation eine Sünde wider die Natur und damit in der Regel eine Todsünde[347] war. Da *immunditia* auch sonst als Fachterminus für »widernatürliche« Sünden überhaupt verwendet wurde (dazu Kap. II,1a), konnte die Gregor-Stelle den Hintergrund abgeben für das Entstehen der »unmenschlichen Unreinheit« aus übermäßigem Trinken (*Manic unmenschlich unreinikeit Kumt von grôzer trunkenheit*).[348] Daß es sich bei dieser »Unreinheit« um eine »Sünde wider die Natur« handelt, macht außer der Bezeichnung als »unmenschlich« auch das Motiv deutlich, daß sogar die Teufel sich hierbei »schämen«:

9991 *Von luoder und von trunkenheit*
Kumt ofte sô grôziu unreinikeit,
Daz die tiufel sich des schement
Des trunken liute an sich nement.[349]

Der unmäßige Genuß von Alkohol (*ebrietas*) ist auch an sich eine Sünde[350] und befleckt deshalb. Wen von euch, fragt ein Prediger in einem Sündenkatalog, hat Trunkenheit (noch) nicht befleckt? (*Quis autem vestrum est, dilectissimi, quem vel ebrietas non polluerit, vel amibito non rapuerit, vel invidia non excusserit, vel cupiditas non incenderit, vel avaritia non vulneravit?*).[351] Die Trunkenheit ist selbst »unsauber« (*Die unsauber trunkenhait, Dew von der heiligen kristen-*

346 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 7f.
347 Petrus von Poitiers, Compilatio praesens, CCCM 51, S. 9: *Et cum unica ebrietas non sit mortale peccatum, quomodo mortale erit sequens inde nocturna pollutio uoluntaria, etiam si nocturnam pollutionem praecedat crapula uel cogitatio illicita circa lapsum carnis, etiam morosa et uoluntaria? Dicit Petrus Cantor quod sequens pollutio nocturna uoluntaria non est mortalis, si medio tempore contritio interuenerit, sed est signum et poena.*
348 Hugo von Trimberg, Renner 10201f., ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 32.
349 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 23.
350 Vgl. Leander von Sevilla, Regula, PLS 4,1439: *Ebrietas enim mortale est crimen; inter homecidia et adulteria vel fornicationes reputatur.*
351 Caesarius von Arles (?), Sermo 144,4, CCL 104, S. 595.

hait   Ist verdambt und verflucht).[352] Der eucharistische Wein hingegen gewährt ein Freude, die von keinem Sündenschmutz befleckt ist (*laetitiam, quae nullius peccati sordibus polluatur*).[353]

f) Habgier, Geiz

Übermäßiges Streben nach materiellen Gütern ist »unrein« und befleckt (*inquinat*)[354] den Menschen, wobei lat. *avaritia* sowohl die Habgier meinen kann wie auch den (kargen) Geiz.[355] Durch die *unreine gîtekeit*[356] begibt sich der Mensch in die Gewalt des Teufels: *diu unrein girischeit diu macht daz sich der mensch in des tiufels gewalt git, den got mit sinem blůt erledigt het.*[357] Habgier ist im Gegensatz zur fleischlichen Verfehlung der Wollust ein geistiger Schmutz, der »innen« befleckt: *Plerumque contingit ut is quem auaritia sauciat, alium in luxuriae uoragine mersum cernat. Et quia se a pollutione carnali alienum respicit, quibus ipse sordibus spiritalis uitii intrinsecus polluitur non attendit.*[358] Gregor warnt enthaltsam Lebende dringend vor diesem »Schmutz« (*Saepe enim dum de castitatis munditia extollitur, sorde auaritiae foedatur*).[359]

Raub und Diebstahl

Als Extremform der Habgier macht vor allem Diebstahl unrein:[360] *besudelstu dich selbst auch mit dem schändlichen Laster deß Diebstals.*[361] Auch (gegenseitiges) Betrügen verunreinigt.[362] Der apokryphe Brief des Apostels Paulus an die Laodicener (v. 13) warnt allgemein vor

352 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat 217–219, ed. ROSENFELD, S. 5.
353 Ambrosius, De sacramentis V,3,17, CSEL 73, S. 65.
354 Hugo Ripelin, Comp. III,19, S. 112; vgl. Bernhard, Sent. II,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/2, S. 23): *et avaritiae labe commaculat*; Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 21, PL 205,77D: *immunditia avaritiae.*
355 Z.B. Hraban, Hom. de festis 62, PL 110,117B: *Avaritia enim, quam Graeci philargyriam vocant, nimia est cupiditas divitiarum acquirendi vel tenendi*; vgl. Isidor, Diff. II,4, PL 83,9A: *Avarus est qui suo non utitur, cupidus qui aliena desiderat.*
356 Hugo von Langenstein, Martina 135,13f., ed. KELLER, S. 340: *Noch der last gefugte leit   Der vnreinen gitekeit.*
357 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 57.
358 Gregor, Mor. III,31,60, CCL 143, S. 153.
359 Gregor, Mor. V,20,39, CCL 143, S. 245,
360 Augustinus, Enarr. in ps. 125,7, CCL 40, S. 1850: *Fur autem surgit in nocte [...] et faciendo fit immundus.*
361 Grimmelshausen, Continuatio 6, ed. TAROT, S. 496.
362 Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 18: *War umbe verunreinest dû dîn guot mit trügenheit oder mit diepheit oder mit dîme amte an dînen bruodern, daz ist an dînen næhsten? wan wir solten alle einander gebrüeder sîn in gote. Sô verunreinet er sich an dir; alsam tuost dû her wider, unde triugest dû in, sô triuget er dich her wider.*

den »im Gewinnstreben Schmutzigen«: *Et praecavete sordidos in lucro.*[363] Am himmlischen Lohn haben nach Laktanz diejenigen keinen Anteil, die »mit Betrug, Raub und Übervorteilung ihr Gewissen befleckt haben« (*cuius praemii caelestis ac sempiterni participes esse non possunt qui fraudibus rapinis circumscriptionibus conscientiam suam polluerunt*).[364] Der Subdiakon Petrus soll nach Gregor bei der Verwaltung der Kirchengüter darauf achten, daß die Kirchenkasse nicht durch schändlichen Gewinn verunreinigt werde (*quia nos sacculum ecclesiae ex lucris turpibus nolumus inquinari*).[365] Auch Almosen darf nur von reinem Gewinn gegeben werden: *Swenni wir unsir almosin gebin, daz wir iz gebin mit gůtin willin, mit rehtir andaht, uon reinim gewinne.*[366] Oft wird betont, daß Reichtum ebensowenig schade wie Armut, wenn nur nicht der »Schmutz der Sünde« hinzukomme: *Nec diviti obsunt opes, si eis bene utatur: nec pauperem egestas commendabilem facit, si inter inopiam sordes peccati non caveat.*[367]

Simonie

Eine klerikale Variante dieses Lasters ist als Simonie der "Kauf und Verkauf geistlicher Ämter, Weihen und Segnungen; aber auch die Erhebung von Gebühren für Dispensen, die Forderung von Stolgebühren sowie der Handel mit Reliquien fallen unter diesen Begriff".[368] Alanus ab Insulis: *Simonia est cupiditas emendi uel uendendi aliquid spirituale uel spirituali adnexum.*[369] Das Vergehen wurde als »Ketzerei« bezeichnet,[370] da Simon der erste Häretiker war, der sich gegen die Kirche erhob.[371] Diese unreine Ketzerei kann jedoch schon früher entstanden sein: *Simoniacae haeresis contagium jam olim in Balaam pullulavit, qui divinationis pretio proposito ad maledicendum populum Dei perrexit* (vgl. Nm. 22).[372] Schlechte Priester verlieren die Wirksamkeit ihrer Salbung: *Qui enim de usuris, simoniis, falsis testimoniis, perjuriis, et aliis modis illicitis male acquirendo lucra sectantur, unctionem a se expellunt, et pulvere sordido squalidi efficiuntur.*[373] Sie schänden die Sakramente mit ihrem unsittlichen Leben:

363 Vgl. Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, S. 44: »und hütet euch vor denen, die auf schmutzigen Gewinn aus sind.«
364 Laktanz, De ira Dei 24,10, edd. KRAFT – WLOSOK, S. 78.
365 Gregor, Ep. I,42, CCL 140, S. 52.
366 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 89.
367 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 28,59, PL 184,537D.
368 SCHÜPPERT, Kirchenkritik, S. 53.
369 Alanus, De virtutibus et vitiis (ed. HUIZINGA, Verknüpfung, S. 82).
370 Z.B. Gregor, Ep. IV,13, CCL 140, S. 231: *ut in simoniacam haeresem non potuisset incidere*; ebd. V,16, S. 283: *ne laqueis simoniacae, quod absit, haereseos illigetur.*
371 Gregor, Ep. V,58, CCL 140, S. 356; ebd. VI,7, S. 376.
372 Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,10,2, PL 176,477C.
373 Stephanus de Balgiaco, De sacramento altaris 6, PL 172,1278A.

108,91 *Und mit dem unrainesten raub*
der geitikait sie gotes gaub,
sein plut und leichnum fräne
Und alle ander hailkait sy
verkauffen und auch kauffen hie.[374]

g) Götzendienst, Glaubensverfehlungen

Verfehlungen im Bereich des Glaubens erscheinen in christlicher Literatur wohl schon deshalb häufig in der Metaphorik der Unreinheit, weil dies bei Götzendienst auch in der Bibel — in rituellem wie in metaphorischem Sinn — der Fall ist.[375] »Wie kannst du sagen«, so Gott beim Propheten Jeremia, »ich habe mich nicht befleckt, den Baalsgöttern bin ich nicht nachgelaufen (*non sum polluta, post Baalim non ambulavi*)?« (Jer. 2,23). Im Bild des Ehebruchs für den Götzendienst heißt es bei Hos. 5,3: *quia nunc fornicatus est Ephraim, contaminatus est Israhel.* Heidnische Götter sind unrein, ihre Verehrung befleckt die Menschen (dazu Kap. V,1b) und das Land, in dem man sie verehrt (Kap. VIII,2). So kann die Allegorese das Berühren von Unreinem auf das Beflecken mit Unglauben (und anderen Gesetzesüberschreitungen) deuten; etwa zur altlat. Fassung von Jes. 52,11: *»Egredimini de medio eius, et immundum ne tetigeritis.« Ille etenim de medio reprobae ciuitatis salubriter egreditur, qui infidelitatis ac transgressionis immunditia in medio habitatorum eius non polluitur.*[376]

Metaphorisch ist man befleckt mit dem Schmutz des Götzendienstes (*quae idololatriae polluta es sordibus*),[377] mit dem »Verbrechen des Götzendienstes«[378] oder mit schlimmem Glauben (*praua religione maculari*).[379] Die kanaanäische Frau von Mt. 15,22ff. war mit heidnischem Unglauben befleckt (*in dem selben irretuom* [...] *bewollen*).[380] Tertullian klagt darüber, daß Hersteller von Götzenbildern Priester werden könnten und damit nicht nur den Leib des Herrn mit ihren Händen beflecken, sondern das von ihnen Befleckte auch noch anderen darreichen: *Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminent, sed etiam ipsae*

374 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 1, S. 370.
375 Dazu PASCHEN, Rein und Unrein, bes. S. 81f., 84-87; allgemein JEAN-CLAUDE FREDOUILLE, Art. »Götzendienst« (RAC 11, Sp. 828-895).
376 Ambrosius Autpertus, In Apc. IV, CCCM 27, S. 291.
377 Hieronymus, In Jer. I,31, CCL 74, S. 22; *idololatriae sordes* auch Rupert, De s. trinitate XXXVIII,4, CCCM 24, S. 1980; Vgl. Ambrosius, De Abraham II,11,81, CSEL 32/1, S. 633: *ne idolatriae polluatur contagio.*
378 Hieronymus, In Jer. IV,17,2, CCL 74, S. 187: *Causaque redditur eo, quod immundae fuerint et idololatriae pollutae scelere pro eo, quod in domatibus et tectis earum soli et lunae et stellis caeli immolauerint et tura incenderint nec hoc fuerint errore contenti, sed immolauerint daemonibus et liba fuderint dis alienis.*
379 Cassiodor, In ps. 137,4, CCL 98. S. 1239.
380 Predigten, ed. JEITTELES, S. 45.

tradunt aliis quod contaminauerunt.[381] Nicht die heidnischen Opferspeisen an sich sind unrein, erst das Anrufen der »Götzen und Dämonen« macht sie dazu: *Sciendum igitur quod ipsi quidem cibi et Dei creatura per se omnis munda sit, sed idolorum ac daemonum inuocatio ea faciat inmunda.*[382] Der Apostel Philippus reinigte Skythien vom Schmutz des alten Unglaubens (*Philippus lustrans Scythiam Fide purgat spurcitiam Veteris perfidiae*).[383] Solchen Schmutz »verlassen« meint »sich bekehren«.[384]

Vom Rückfall in den Götzendienst[385] zeugen biblische Exempla. Im biblischen Bericht von König Manasse, der den Götzendienst wieder einführte (4 Reg. 21,1-9; 2 Par. 33,2-9), findet sich keine Unreinheitsmetaphorik; anders hingegen, wenn ein christlicher Autor dies mit Abscheu schildert: *Hic sacrilego furore possessus, in domo Dei exsecrandae superstitionis aras instituit, simulacris daemonum funestavit, templi sacra altaria lapideis figmentis implevit, lucos excoluit, igni profano filios suos dicavit, captavit auguria, vitam suam maleficiis inquinavit, populum ad idolorum observationes induxit, ceremoniis polluit, diabolo mancipavit, et omnia quae divinis legibus prohibentur, ultra omnem insolentiam desperatae mentis exercuit.*[386] Auch bei Salomon, der seinen ausländischen Frauen zuliebe heidnische Gottheiten verehrte (3 Reg. 11,1ff.), spricht mit Bachiarius ein christlicher Autor von einem Beflecken: *Salomon* [...] *in alienigenarum mulierum incurrit amplexus; et vinculo libidinis illaqueatus, etiam sacrilegii errore se polluit, quando simulacrum Chamos Moabitico idolo fabricavit.*[387]

Mit dem Ausdruck *superstitio* können alle Arten falschen Glaubens bezeichnet werden, neben dem Aberglauben im heutigen Sinn auch Götzendienst, Häresie usw., also Glaubensverfehlungen, die eine Unreinheit darstellen,[388] und mit denen man sein Gewissen befleckt.[389] Götzendienst ist gemeint, wenn es zu 1 Sam. 5,2 heißt: *Quid ergo fuit templum Dagon nisi unaquaeque anima infidelis quondam idolatriae superstitione polluta?*[390] Mit Christus reinigte Gott die Welt vom »schmutzigen

381 Tertullian, De idololatria 7,2, CCL 2, S. 1106; ebd. 7,3: *Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Pro scelus!*
382 Hieronymus, In Mt. II, CCL 77, S. 129.
383 Adam von St. Viktor, Sequenzen 49,8,1-3, ed. WELLNER, S. 328.
384 Z.B. Gregor von Tours, Histor. I,33, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 38: *credidit Christo, relictisque fanaticis sordibus ac baptismo consecratus, magnus in virtutum operatione enituit.*
385 Z.B. Siricius, Ep. 1,3,4, PL 13,1136A: *Adjectum est etiam, quosdam Christianos ad apostasiam, quod dici nefas est, transeuntes, et idolorum cultu ac sacrificiorum contaminatione profanatos.*
386 Victor von Cartenna, De poenitentia 15, PL 17,988CD.
387 Bachiarius, De reparatione lapsi 12, PL 20,1048B.
388 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,3,22, ed. CHATILLON, S. 266: *et resecare omnem superstitionis immunditiam.*
389 Cassiodor, In ps. 125,2, CCL 98, S. 1169: *qui studentes rectae conscientiae nulla se cupiebant superstitione polluere.*
390 Gregor, In I Reg. III,72, CCL 144, S. 238.

Aberglauben« des Heidentums (*mundum a sordida superstitione purgauit*).[391]

Magie

Als Akt des Unglaubens ist (schwarze) Magie eine schlimme Sünde. Am Teufelspakt des Theophilus zeigt sich, wie »unrein« der dazu Bereite war (*sîn herze was unreine, als er wol dâ schowen lie*).[392] Auf Anstiftung des Teufels hin sagt Theophilus Gott ab und gibt das dem Teufel auch noch schriftlich:

1936 *des gab er deme tuvele ein brief gescriben*
— daz waere bezzer vermiden —
zo eineme urchunde
der unreinen sunde,
daz der tuvel siner sele
deste gewisser were.[393]

Gregor der Große ermahnt zur strengen Bestrafung der mit einem Zauber namens *canterma* Befleckten (*maleficio, quod uulgo canterma dicitur, quosdam didicit maculatos*).[394] Mit anderem »Schmutz irdischer Sünden« kann ein entlaufener Kleriker namens Paulus seine Vergehen aus dem Bereich der Zauberei mit beständigen Tränen der Reue abwaschen.[395] Um Befleckungen durch Aberglauben und Magie vermeiden zu können, ist es notwendig, die Lehre der Kirche genau zu kennen. In einem Handbuch für Beichtväter heißt es deshalb: *Oportet ergo sacerdotem scire quid sit credendum et qui sint articuli fidei, et sciat instruere penitentem ne maculetur aliqua specie idololatrie vel per sortilegium vel per maleficium incantationum vel per veneficium herbarum et potionum* [...], *quia multi stulti sunt qui talibus inquinantur.*[396]

391 Cassiodor, In ps. 16,13, CCL 97, S. 148.
392 Das Passional. Der Ritter und der Teufel 56f. (Mittelalter, ed. DE BOOR, S. 462).
393 Armer Hartmann, Rede vom Glauben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 604).
394 Gregor, Ep. V,32, CCL 140, S. 299; zu *canterma* DU CANGE, Bd. 2, S. 104.
395 Gregor, Ep. IV,24, CCL 140, S. 243: *Paulum uero clericum, qui saepe dicitur in maleficiis deprehensus, qui, despecto habitu suo, ad laicam reuersus uitam Africam fugerat, si ita est, corporali priusproueniente uindicta, praeuidimus in paenitentiam dari, quatenus et secundum apostolicam sententiam ex carnis afflictione spiritus saluus fiat, et terrenas peccatorum sordes, quas prauis contraxisse fertur operibus, lacrimarum possit assiduitate diluere.*
396 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 44; ausführlich *De sortilegiis et veneficiis* ebd. S. 466–487.

Ketzerei

Als Abweichung von der Lehre der Kirche ist Ketzerei »unrein«,[397] ja »ganz und gar unrein« (*immundissima haeresis*).[398] Die Ketzer beflecken die (Reinheit der) Kirche[399] (*qui ecclesiae puritatem sua polluunt turpitudine*)[400] und verderben den reinen Glauben mit dem »Schmutz ihrer Treulosigkeit.[401] Der *lûterlîche kristengeloube*[402] steht im Gegensatz zum »unreinen« Glauben der Ketzer.[403] Es ist Aufgabe der »Lehrer«, dazwischen zu unterscheiden; Williram schreibt zur Nase als Turm (Cant. 7,5): *Dîne doctores dîe der kúnnon discernere inter bonum et malum. inter catholicę fidei puritatem et hereticam prauitatem. sámo diu nása kán discretionem odoris et foetoris.*[404]

Der Ketzer ist durch seinen Irrtum selbst befleckt. Beschimpft werden Häretiker als *die unreinen irræ̂r.*[405] Nur diejenigen sind wirkliche Christen, *qui se fidei pravitate non polluunt.*[406] Papst Gregor versichert dem Kaiser, an einem der Häresie verdächtigten Priester namens Johannes »keinen Flecken ketzerischer Verdorbenheit« gefunden zu haben (*nec quaedam in ipso haereticae macula prauitatis inuenta est*).[407] Den Priester Athanasius von Isaurien spricht er dagegen erst davon frei, nachdem dieser sich von seinen Irrtümern losgesagt hat (*ab omni te haereticae peruersitatis macula iuxta professionem tuam liberum esse decernimus*).[408] Bischof Eulogius von Alexandrien wird darin unterstützt, unablässig gegen das »Gekläffe der Ketzer« anzugehen (*contra*

397 Z.B. in einem Apokryphon bei Ps.-Titus, De dispositione sanctimonii, PLS 2,1535: *In diuersa legimus: Talem lusum odiui, inquit, heresim inmundam, spadonica incendia, corpora glutinata*, was sich hier auf den Abfall vom Keuschheitsgelübde beziehen könnte. — Zum Beflecken des Gewissens durch Häresie CHADWICK, Art. »Gewissen«, Sp. 1098-1100.

398 Hieronymus, In Jes. IX, CCL 73, S. 360.

399 Vgl. Gregor, In I Reg. IV,113, CCL 144, S. 352 (zu 1 Sam. 9,16 *mittam a te virum de terra Beniamin*): *Terra ergo Beniamin sancta ecclesia est. Quia ergo heretici ab hac terra expulsi sunt, de terra Beniamin uenit rex, quando non aliqua heresi pollutus sed fide catholicus sancta ecclesiae primatum suscipit.* Vgl. Cassiodor, In ps. 32,1, CCL 97, S. 283: *Ecclesiam catholicam ab haereticorum contagione disiungens.*

400 Hieronymus, In Jer. I,25,2, CCL 74, S. 19; Hraban, In Jer. I, PL 111,816B.

401 Petrus Damiani, Sermo 63,7, CCCM 57, S. 367: *Christum scilicet ante Mariam non fuisse dogmatizabant, et ita simplicem euangelicae fidei puritatem perfidiae suae squaloribus corrumpebant.* Vgl. Hieronymus, In Jes. VI, CCL 73, S. 244: *et munditiam uerae fidei haeretica sorde pollueret.*

402 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 163; ebd. S. 52: *heizet lûter kristengeloube*; S. 250; S. 542: *den reinen kristen-glouben*; vgl. Bd. 2, S. 234: *der liehte kristengeloube.*

403 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 207: *und hâst darumbe den liehten gelouben, den hôhen, den stæten, den reinen, den heiligen und durchnehten, den rehten kristengelouben ver-lân durch den stinkenden, den valschen ketzergelouben.*

404 Williram von Ebersberg, Expositio. ed. BARTELMEZ, S. 29.

405 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 139.

406 Cassiodor, In ps. 100.4. CCL 98, S. 893.

407 Gregor, Ep. VI,16, CCL 140, S. 386.

408 Gregor, Ep. VI,65, CCL 140, S. 442.

haereticorum latratus assidue laborare), damit die Häresie nicht zunehme, durch die viele befleckt werden (*per illam coinquinentur multi*).[409]

In der Abgrenzung von der Häresie als einem »falschen« Glauben geht der Stricker so weit, dem »reinen Gott« des wahren Glaubens einen »Gott der Ketzer« gegenüber zu stellen, der entsprechend »unreine Dinge«, also schlimme Sünden, zu tun verlangt:

daz ist der reine wîse got,
der sô reiniu dinc gebiutet.
der ketzer got triutet
manslaht unde morden:
daz ist sîn liebest orden.
meineide, rouben unde steln
und âne riuwe daz verheln,
unkiusche und untriuwe
sol im immer wesen niuwe.
der sîn gebot behalten wil,
der sol sich flîzen, daz er vil
unreiner und übeler dinge
mit werken volbringe.[410]

Auch einzelne Häresien werden im Rahmen von Unreinheitsmetaphorik genannt. Papst Leo I. bekämpfte den Monophysitismus des Eutyches als Ketzerei; *Nemo uestrum efficiatur huius laudis alienus, ut quos per tot saecula docente sancto Spiritu haeresis nulla uiolauit, ne eutichianae quidem impietatis possint maculare contagia.*[411] Erzbischof Theodor von Canterbury wollte die ihm unterstellten Kirchen der Angeln vor dieser Befleckung bewahren: *His temporibus audiens Theodorus fidem ecclesiae Constantinopoli per heresim Eutychetis multum esse turbatam, et ecclesias Anglorum, quibus praeerat, ab huiusmodi labe inmunes perdurare desiderans* [...].[412] Mit einer schlimmen Seuche hatte der Pelagianismus (*heresis Pelagiana*) nach Beda den Glauben Britanniens befleckt: *fidem Britanniarum feda peste conmaculauerat.*[413] Johannes Cassian spricht im Zusammenhang mit der Häresie der Anthropomorphiten von Seelen, *qui numquam gentilica superstitione polluti sunt.*[414] Wo Odorich von Pordenone die Nestorianer als »übelste Ketzer« (Relatio X,6 *qui nequissimi sunt heretici*) bestimmt, überträgt Konrad Steckel ergänzend: *Die selbn cristn sind gar pôsß lewt vnd vnrain checzer.*[415]

409 Gregor, Ep. VII,37, CCL 140, S. 501.
410 Stricker, Die Klage (Ders., Gedichte, ed. HAHN, S. 71f.); dazu RAGOTZKY, Gattungserneuerung, S. 238ff.
411 Leo I., Tract. 96,3, CCL 138A, S. 595.
412 Beda, Hist. eccl. IV,17 (15), ed. SPITZBART, S. 366.
413 Beda, Hist. eccl. I,17, ed SPITZBART, S. 62.
414 Johannes Cassian, Conlationes X,5,2, CSEL 13, S. 291.
415 Odorich von Pordenone, Reise nach China, ed. GILBERT STRASMANN (TspMA 20) Berlin 1968, S. 56f. u. S. 58.

IV. Begriffliches

1. Das Innere des Menschen

a) Einführendes

Der Mensch in der Sünde ist »unrein«. An vielen Stellen wird »rein« oder »unrein« von Begriffen ausgesagt, die sich auf den Menschen beziehen. Das »Innere« des Menschen, sein Denken, sein Reden (und Singen), sein Handeln und sein ganzes »Leben« – dies alles kann in die metaphorische Rede einbezogen sein, ohne selbst metaphorisch zu werden.

Die Begriffe für das innere Zentrum des Menschen – die Seele, der Geist, das Herz oder das Gewissen – sind nicht immer streng voneinander abgegrenzt und können sich teilweise erheblich überschneiden. Es ist jeweils darauf zu achten, welche Aspekte im Vordergrund stehen; das Ewige und Gottgleiche im Menschen etwa, das durch die Sünde entstellt wird; der Ort, an dem das Böse entsteht, der »unrein« ist, weil er die Sünde hervorbringt, die ihn wiederum befleckt und damit noch schlechter macht; oder der Schmutz im Innern als Erinnern an schlimme Gedanken oder Taten, das den Menschen nicht ruhen läßt.

b) Seele

Die Sünde befleckt die Seele: *Herr, gib in reü in irer missetat, Wann die sundt ire sel gemailigt hat.*[1] Susanna wollte lieber sterben als ihre Seele zu beflecken: *Susanna wolde leuer tidlikes dodes steruen Wan ere sele besmytten vnde gode enteruen.*[2] So zählt zu den Schäden der Todsünde: *sie macht die byldunge der sele heßlich, blynt, usseczig, swartz, ubelriechen, stincken vor dem allmechtigen gode und bezeychent yne eyn dyener des dufels.*[3] Aber auch zu den »Schäden der täglichen Sünden« zählt es, *daz dú sel masig und entrainnet wirt.*[4] Daß der Sünder seine Seele befleckt hat, ist einer der Gründe für die Trauer der Buße.[5]

Der Mensch soll seine Seele nicht beflecken, weil Gott sie nach seinem Ebenbild erschaffen hat: *Ovch sprechen daz die maistere. daz*

1 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche 21,199f., ed. REICHEL, S. 240.
2 Joseps Sündenspiegel 5516f., ed. SCHÜTZ, S. 206.
3 Johannes Wolff (Beichtbüchlein, ed. FALK, S. 58); ebd. S. 59 ist die Rede von *der sele des mentschen, die da reyne ist von erbesunden und dotsunden.*
4 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 299.
5 Wilhelm von Auvergne (?), Tractatus novus de poenitentia 22, S. 240[a]: *Lugeat quia Deum a se fugavit, & contumeliam spiritui sancto fecit, diabolo se subdidit, animam suam coinquinavit, & lethaliter vulneravit...*

iz minner vnmenschlich were. der ein crvce vnd ein heilichtum machete vnreine mit hore von der strazen. dan der eine sele machet vnrein mit der vnkůscheit die got hat geschaffen ime selben. nach sines selbes gelichnisse vnd nach sinem bilde.[6] Als Argument dafür, sich vor Sünden zu hüten, kann auf das Erlösungswerk Christi verwiesen werden. In leibfeindlichem Zusammenhang hat Christus dabei nur die Seele des Menschen »gekauft«. *So chauffestv min sel mit dinem blůt; da von ist auch dir min sel liber danne din blůt. Warumbe behalte ich denne min sel niht an elliv meil?*[7] Bei Anfechtungen von Teufel, Welt und Fleisch soll man sprechen: *du bôser tîvel, du ungetrûwe welt, du unreiner lîp, dis enwil ich niemer getûn, ich enwil mîne sêle, die got koufte mit sîme heiligen bluote, niemer mê entreinen mit den sunden.*[8] Nur Sünde befleckt die Seele, nicht einmal körperlicher Aussatz; Michel Beheim dichtet:

117b,321 *Als so die sel in diser frist*
in ainem ausseczigen ist,
ist also hoch geschönet
Als aines saubern menschen gaist.
der unrain leib die sel nit aist,
mailiget ader hönet.
Allain die sünd unertig
vermailt dy sel auff sölchen sin.[10]

»Reine Seelen« meint – gewissermaßen pars pro toto – »gute Menschen«.[11] Die Braut des Hohenliedes ist tropologisch betrachtet »eine jede reine Seele« (*ein eigelich reinu sêle*).[12] Im Rahmen von Kampfmetaphorik besiegt eine »reine Seele« die Teufel mit dem Schwert der Geduld:

78 *Geduldekeit daz ist ein swert*
Da miede die reyne sele gar
Er winnit aller tvfel schar.[13]

Im inneren Gespräch wird der Seele vorgeworfen, die Gottebenbildlich-

6 Predigten, ed. LEYSER, S. 43.
7 Bavngart, ed. UNGER, S. 232.
8 Sprüche und Verse deutscher Mystiker, ed. KARL BARTSCH (Germania 18, 1873, S. 195-200) S. 196.
10 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 1, S. 439.
11 Z.B. Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 412: *Pfî, ir verfluochten tiuvel! wie manige reine sêle unde wie manic reinez herze ir mit disem stricke* (der Unkeuschheit) *gevangen habet!*
12 St. Trudperter Hohes Lied 43,2, ed. MENHARDT, S. 170; vgl. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 173.
13 Der Seele Minnegarten, ed. DIETRICH SCHMIDTKE (*triuwe*. Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft. Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz, edd. KARL-FRIEDRICH KRAFT [Heidelberger Bibliotheksschriften 47] Heidelberg 1992, S. 263-293) S. 281.

keit (vgl. Gn. 1,26) in sich befleckt zu haben (in Verbindung mit Cant. 1,4): *O ynnighe sele, du bist in dy selven over all swaert in dyns selves misdaet, dyns scheppers edel belde unde ghelijcheit hebstu bemaggelt in den slijke der sunden.*[14] Die Seele ist das von Gott Empfangene, das ihm »rein« als »ohne Flecken von Todsünden« wieder zurückgegeben werden soll; drei Dinge seien wir der Seele schuldig: *Daz wir si ziren mit vil tůgenden und si spisen mit gotlicher lere und ir den libp under tenik machen und si reine Gote wider antwerten ane vlecke totlicher sunden.*[15] Die Seele soll man so »keusch und rein« bewahren, wie man sie von Gott erhielt: *wir sont ôch ùnser sele behalten rainklich und kùnschklich, daz wir si ùnserm herren wider antwùrtent als schôn und als unverwiert als ôch er ùs si gab.*[16]

Nach dem Tode des Menschen existiert seine Seele weiter: *Die tùfel fůrent die befleketen selen von dem licham zů dem vegefùr, wan die reinen engel mőgent si nit berůren, die wile si in einer klarheit inen nit gelich schinent.*[17] Da die Seele jedoch unsichtbar ist, läßt sich auch Reinheit oder Unreinheit durch Anschauung an ihr nicht wahrnehmen. Ausgenommen davon sind Visionen, die erzählerisch realisieren, was sonst nur metaphorisch von der Seele ausgesagt wird. So »sah« Gertrud von Helfta die Seele des Bruders Th. »im Geiste«, wie sie sehr schmutzig und schwarz war und mit schrecklichen Gewissensbissen gequält wurde (*vidit in spiritu animam ejus valde sordidam et nigram, quae in seipsa per remorsionem conscientiae inexplicabili cruciatu videbatur miserabiliter torqueri*).[18] Werden an Armen Seelen im Fegefeuer »Flecken« wahrgenommen, dann handelt es sich um (kleine) Sünden, die sich durch Gebete oder Almosen tilgen lassen.[19]

c) Geist, *mens*, *muot*

Oft kaum von der Seele (oder von anderen Begriffen des menschlichen Innern wie Herz oder Gewissen) geschieden, steht der »Geist« des Menschen wie die Seele dem »Leib« gegenüber. Bei Ausdrücken wie *mens*, *spiritus* oder *animus* geht es jedoch weniger um den Aspekt des als Ebenbild von Gott Erschaffenen und wohl auch nicht um das nach dem Tode selbständig weiter Existierende; mehr hingegen steht das geistige Zentrum des Menschen im Vordergrund, sowie sein Begehrungsvermögen.

14 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 48.
15 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 9.
16 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 61.
17 Mechthild, Licht III,21, ed. NEUMANN, S. 103.
18 Gertrud von Helfta, Legatus V,14,1, SC 331, S. 162.
19 Dazu LEOPOLD KRETZENBACHER, Aus Schwarz wird Weiß. Zu einem Gnadensinnzeichen als Legendentopos (Volkskultur. FS Franz C. Lipp, Wien 1978, S. 227–237).

Eine Aufforderung zur Reinheit kann *animus* und *mens* nahezu synonym reihen: *Sit animus tuus ab omni pollutione purgatus. Sit mens tua pura, nullae ibi sordes resideant. Sic vitium absterge a te, ut nec animo quidpiam apud te remaneat.*[20] Auch *cor* und *animus* stehen hier eng beieinander.[21] Die *interiora mentis* soll man reinigen.[22] Außer »Herz« und »Gewissen« soll der *spiritus* vor dem Weihnachtsfest gereinigt werden: *castificemus corda nostra mundemus conscientiam purificemus spiritum, ac nitidi et sine macula inmaculati domini suscipiamus adventum, ut cuius natiuitas per inmaculatam uirginem custodit, eius natalis per inmaculatos seruulos procuretur!*[23] Die *puritas mentis* ist oft ein mit der Herzensreinheit identisches Ideal und damit eine Voraussetzung für die Kontemplation (*Prius igitur mens ab appetitu gloriae temporalis, atque ab omni carnalis concupiscentiae delectatione tergenda est, et tunc ad aciem contemplationis erigenda*).[24] Verbunden ist der reine Geist mit dem »einfältigen Glauben«.[25] Fleischliche Lust verunreinigt die *mens*,[26] ebenso Haß und andere üble Gedanken: *Non cogitat malum* (1 Kor. 13,5), *quia in amore munditiae mentem solidans, dum omne odium radicitus eruit, uersare in animo quod inquinat nescit.*[27]

Im Deutschen entspricht *mens* (neben »Seele« oder »Herz«) oft der Ausdruck *muot*, der freilich auch *cor* übersetzen kann. So paraphrasiert Otfried das Herrenwort, wer eine Frau auch nur lüstern ansehe, habe bereits in seinem Herzen (*in corde suo*) die Ehe gebrochen (Mt. 5,28), als: *Er huorot sia giwaro in herzen ju sar suaro mit unreinemo muote.*[28] Obwohl er vor den Leuten als gut erscheint, ist das Herz des

20 Isidor, Synonyma II,6, PL 83,846C.

21 Ambrosius, In Lc. V,60, CCL 14, S. 155: *qui miseretur cor suum mundat. Quid est enim mundare animum nisi sordem mortis abolere?*

22 Ambrosius, In Lc. V,57, CCL 14, S. 154f.: *Emunda igitur interiora tuae mentis et, si diligenter pectoris tui secreta mundaueris, conpatere his qui inpugnantur et intellege quanti hominum, quanti fratrum tuorum auxilium tuum quaerant.*

23 Maximus von Turin, Sermo 60,3, CCL 23, S. 241.

24 Gregor, Mor. VI,37,58, CCL 143, S. 329. Vgl. z.B. dens., In I Reg. III,117, CCL 144, S. 264: *quod nunc mentis puritate adspiciunt, tunc per praesentem laetitiam aeternae retributionis apprehendunt*; ebd. III,171, S. 293.

25 Hraban, Hom. de festis 22 (In die Pentecostes), PL 110,45A: *Nos ergo, fratres, haec considerantes, atque pura mente ac simplici fide tractantes, mundemus nos ab omni inquinamento carnis* (vgl. 2 Kor. 7,1), *ut Spiritum sanctum promereri et accipere possimus.*

26 Gregor, In Ev. II,36,5, PL 76,1269AB (zu Lk. 14,16–24): *Ad coenam ergo vos aeterni convivii summus paterfamilias invitat; sed dum alius avaritiae, alius curiositati, alius voluptati carnis est deditus, nimirum reprobi simul omnes excusant. Dum hunc terrena cura occupat, illum alieni actus sagax cogitatio devastat, alterius etiam mentem voluptas carnalis inquinat, fastidiosus quisque ad aeternae vitae epulas nos festinat.*

27 Gregor, Mor. X,6,10, CCL 143, S. 543.

28 Otfried, Evangelienbuch II,19,5f., edd. ERDMANN – WOLFF, S. 92.

Pharisäers »falsch« und sein Mut ist »unrein«.[29] Der Hl. Geist wird gebeten: *gib mir die reinicheit minis herzin un(de) des mǒtis.*[30] Gute Menschen haben einen *reinen muot.*[31] Luxuria freilich bezwingt oft selbst diesen: *Uncheusche in chloster schaden tuot, Sy verchert starchen und rain muet.*[32]

d) Herz

Weit mehr noch als die »Seele« oder der »Geist« steht das »Herz« für das innere Zentrum des Menschen als Sitz der Gedanken und des Willens und damit als Ursprung des Bösen, das den Menschen verunreinigt: *de corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, aldulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae; haec sunt quae coinquinant hominem* (Mt. 15,19f.). Im Ideal des »reinen Herzens«[33] kulminiert eine ganze Vorstellungswelt von Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, *simplicitas,*[34] guter Absicht, Liebe, Hinwendung zu Gott usw., die darin übereinkommt, eine umfassende positive Haltung gegenüber nur-formal korrektem Handeln hervorzuheben. *Mundo enim corde sunt, qui non solum non faciunt malum, nec cogitant, sed adhuc etiam qui omne bonum et faciunt semper, et cogitant.*[35]

Ein Freisein schon von Gedankensünden zeigt sich im (vollständig)[36] reinen Herzen. Mechthild von Magdeburg: *Der bǒse abegust hasset gottes miltekeit, das reine herze vol minne frǒwet sich aller selekeit.*[37] Im Deutschen tritt zu »rein« auch »lauter«: *wir scůlen unsern herren sůchen mit reinem unt mit luterm hercen.*[38] Mit *lûterm herzen* sollen wir Gott anrufen.[39] Das Gebet eines »reinen Herzens« vermag viel, gelegentlich

29 Bruder Philipp, Marienleben 6268f., ed. RÜCKERT, S. 170: *du schînest vor den liuten guot: dîn herze ist valsch, unrein dîn muot.*
30 Gebete und Benediktionen von Muri (Denkmäler, ed. WILHELM, S. 85).
31 Z.B. Thomasin von Zirklære, Wälscher Gast 783, ed. RÜCKERT, S. 22: *swa ein wîp hât einn reinen muot*; vgl. Hugo von Trimberg, Renner 17400, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 19: *Bî edeln frouwen reine gemüete.*
32 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat 451f., ed. ROSENFELD, S. 9.
33 Dazu RAASCH, Concept; vgl. ERTZDORFF, Herz; ANSELM GRÜN, Reinheit des Herzens. Askese und Bewältigung der »Gedanken« im alten Mönchtum (Erbe und Auftrag 53, 1977, S. 258-270).
34 Vgl. Gregor, In I Reg. V,23, CCL 144, S. 432 (zu Jes. 60,8): *Quasi enim columbae ad fenestras suas sunt, qui concupiscenda respiciunt, sed simplicitatem mundi cordis concupiscendo non perdunt.*
35 Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 9,8, PG 56,682.
36 Albert, Predigtzyklus, ed. SCHNEYER, S. 132: *Illud enim est mundum cor, quod nullo in puritate pollutum est.*
37 Mechthild, Licht V,4, ed. NEUMANN, S. 118.
38 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 93; vgl. Priester Wernher, Maria 864, edd. WESLE - FROMM, S. 44: *sîn herze was lûter unde reine.*
39 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 489. Vgl. Predigten, ed. JEITTELES, S. 7: *Nu sulen wir in* (Paulus) *heut bitten mit lûterm herzen.*

gar einen »toten« Sünder zu erwecken (*Das gebet des reinen herzen erweket doch underwilen den selben toten sünder*).[40] Das reine Herz ist frei von aller Falschheit[41] und Bosheit,[42] und es ist friedfertig (*daz der mensche ein lûter herze habe vor allem unfride*).[43] Zum Lob der Tugenden Marias gehört die Aussage, daß ihr Herz frei war von Zorn und Haß: *âne zorn und âne haz gar ir reinez herze was.*[44] Letztlich kommt es im Christentum immer nur auf diese innere Reinheit an; deshalb ist es gleichgültig, ob man äußerlich sauber ist oder beschmutzt,[45] ebenso belanglos ist es, ob man kostbare oder einfache Kleider trägt:

20923 *Almuosen, vasten und gebete*
Sint gote genême in aller wête
Und ist daz herze aleine
In slehter einvelte reine:
Wenne swer ein reinez herze hât,
Dem schadet keiner slahte wât.[46]

Heißt es, das Herz des Menschen sei sündenbefleckt (*Ist daz herze von sünden meilic*),[47] dann wird dies oft von sündhaften Gedanken und Begierden ausgesagt, die zu Tatsünden führen.[48] So ist darauf zu achten, daß die Unkeuschheit nicht das Herz beflecke: *Ne cor luxuria polluat et subjectum desideriis per illicita corrumpat.*[49] Der Teufel verunreinigt durch die Versuchung das menschliche Herz mit »böser Begierde«.[50] Unrein ist Falschheit und Betrugsabsicht; Schmeichelworte lassen deshalb auf ein unreines Herz im Innern schließen.[51] Die Werke

40 Mechthild, Licht VII,3, ed. NEUMANN, S. 260.
41 Vgl. Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat 1474f, ed. PFEIFFER, Sp. 38: *er sol vor aller valscheit sîn herze hân gereinet gar.*
42 Vgl. Predigten, ed. JEITTELES, S. 55: *reinen wir unser herze von allen âchusten.*
43 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 269.
44 Bruder Philipp, Marienleben 642f., ed. RÜCKERT, S. 18.
45 Ambrosius Autpertus, De conflictu vitiorum atque virtutum 27, CCCM 27B, S. 929: *uerum est quod dico, non esse colluuionem illam extrinsecus animae noxiam, si ipsa se seruare studuerit intus cordis munditiam.*
46 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 165.
47 Hugo von Trimberg, Renner 4306, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 177.
48 Vgl. Bruno von Segni, Sent. VI,7, PL 165,1064D: *Illud cor mundum non est, quod odio et iniquitate et malis cogitationibus plenum est* [...]. *Illud cor mundum est, in quo non vana et falsa, sed sermones et eloquia Dei reposita sunt.*
49 Gregor, Mor. X,6,8, CCL 143, S. 540.
50 Johannes Pauli, Predigten, ed. WARNOCK, S. 259: *Und wie in der bös gaist uswendig raitz mit worten, also vergifft und verunraint er im och inwendig sin hertz mit böser begird.*
51 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 4057–4059, ed. NEUMANN, S. 115: *vor smeichenden worten hute dich, den gloube nicht in dinen sinne, wanne da liet ein unfletiges hertze ynne!*

der Heuchler kommen nicht aus reinem Herzen.[52] Ein »unreines Herz« hat auch die Bedeutung eines schlechten Gewissens; wer sein Herz mit schweren Sünden befleckte, der wird nachts von Alpträumen geplagt.[53]

Die Metaphorizität ist häufig nicht sehr ausgeprägt. Die Unreinheit wird verbunden mit der Metaphorik der Verhärtung des Herzens[54] oder seiner Verdunkelung.[55] Oft steht sie in der Vorstellung vom Herzen als Gebäude (Tempel, Wohnung, Kloster usw.) und des Wohnens Gottes darin (dazu Kap. VIII,5.6); es muß gereinigt sein, wenn der reine Gott (als »Liebhaber der Reinheit«; dazu Kap. III,1a) dort einkehren soll:[56] *Deus enim qui munditiae amator est, cor pollutum habitare non potest.*[57] Wenn der Teufel es verunreinigt hat, dann fällt es ihm auch zu:

238,7 *Dez menschen herze ich meine*
So daz der tievil vil vnreine
Gemachet so heizit ez wol sin
Wan got wil danne niht darin.[58]

52 Gregor, Mor. IV,10,17, CCL 143, S. 175: *Sunt namque nonnulli qui ante humanos oculos uelut magnis operibus lucent. Sed quia haec ipsa opera a mundo corde non prodeunt, capti in occultis cogitationibus, noctis huius tenebris obscurantur, qui saepe ea quae mundo corde non faciunt, etiam opera amittunt.*

53 Isidor, Sent. III,6,3, PL 83,668B: *Qui vero corda sua gravioribus vitiis polluerunt, conscientiae pavore illusi species tremendas aspiciunt*; danach Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 121f.: *der aber sein hertz mitt swâren sünden beflecket / der wirt oft des nachtes mit erschrockenlichen vnd vnrainen gestalten vnd fantaseyen betrogen.*

54 Hildegard, Scivias III,5,1, CCCM 43A, S. 412: *Et tale cor quod ita in sorde iniquitatis obduratum et emortuum est, quod nec uereretur iudicium Dei nec uultum hominis, hoc iusto iudicio confundit et deprimit ultione sua zelus Domini in lege Dei.*

55 David von Augsburg, Von der Anschauung Gottes (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 363): *Dû lieber hêrre, Jêsu Kriste, dû liehter tugentspiegel, nû lûter alsô hie an uns alle die vlecke, die uns daz herze hie tunkel machent*; vgl. Bavngart, ed. UNGER, S. 379.

56 Z.B. die Pfingstpredigt Gregor, In Ev. II,30,2, PL 76,1220D–1221A (zu Jh. 14,23): *Pensate, fratres charissimi, quanta sit ista solemnitas, habere in cordis hospitio adventum Dei. Certe si domum vestram quisquam dives ac praepotens amicus intraret, omni festinantia domus tota mundaretur, ne quid fortasse esset quod oculos amici intrantis offenderet. Tergat ergo sordes pravi operis, qui Deo praeparat domum mentis.*

57 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 6,11, PL 184,513B. Vgl. Ps.-Bernhard, Formula honestae vitae 1, PL 184,1167C (mit der Metapher von der Seele als »Sitz« Gottes verbunden): *...ita circa tui puritatem cordis te indesinenter studere oportet, quo totius puritatis amator Deus ibi sedem tanquam in coelo sibi collocare dignetur, juxta illud: »Coelum mihi sedes est«* (Jes. 66,1), *et: »Anima justi sedes est sapientiae«* (vgl. Prov. 12,23 LXX).

58 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 599. Vgl. Arndt, Christentum I,40,3, S. 162: *In allen Dingen, die du gedenkest oder tust, siehe zu, daß du die Reinigkeit des Herzens bewahrest und dich nicht verunreinigest mit hoffärtigen Gedanken, Worten und Werken, mit Zorn und dergleichen fleischlichen und teuflischen Werken. Denn dadurch wird dein Herz dem Satan aufgetan und GOtt zugeschlossen.*

Stärker ist die Bildlichkeit ebenfalls, wenn ein Herz mit Schmutz »angefüllt« wird, also als eine Art Gefäß (dazu Kap. VII,3) zu denken ist, das der Teufel »in seinen Händen hält«:

4874 *der tuvel had in sinen henden*
eines unkuschen hertze allen enden
unnd erfollet das mit unflat
unnd brenget ess zu schemelicher dat.[59]

Das häufige Sprechen vom »reinen« Herzen und von seiner »Reinigung« ist durch biblische Formulierungen vorgegeben. Im Sinne allgemeiner Sündhaftigkeit lautet eine rhetorische Frage (Prov. 20,9) *Quis potest dicere mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Recht allgemein formuliert ist die Bitte Ps. 50,12 *Cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis.* Daß Gott hier gebeten wird, dem Menschen ein reines Herz zu schaffen, betont den gnadenhaften Charakter einer Sündenreinigung.[60] Aus der Reihenfolge der Erwähnungen ließ sich eine Rangfolge ableiten: *Prius quippe cor mundum in se creari ac deinde spiritum rectum in suis uisceribus precabatur innouari quia utique sciebat spiritum rectum in corde polluto sedem habere non posse.*[61] Erklärungen werden dem Zitat ein- oder angefügt:[62] *Cor mundum crea in me, Deus, quoniam non solum vana cogitatio illud occupat, et turpis inquinat, verum etiam amara dissipat.*[63] An den Sünder richtet sich die Mahnung, »dein Herz von der Bosheit zu waschen« (Jer. 4,14): *Lava a malitia cor tuum Hierusalem ut salua fias*, was als Aufforderung zu Taufe und Buße gemeint sein kann;[64] Bischof Turpin ruft im deutschen »Rolandslied« die Kämpfer vor der Schlacht zur Beichte auf mit

59 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 137.

60 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,12, PL 79,590C: *Si propheta pollutum labiis se esse asserit, cujus os Seraphim carbone quem susceperat de altari, purgavit* (vgl. Jes. 6,1-7)*: quid dicturi sumus nos, quos luxuria inquinat, invidia angustat, ambitio praecipitat, superbia exaltat? Non est enim virtutis humanae ita ab illicitis motibus mundare animum, ut perstrepentium voces non sentiat cogitationum. Sed quia Deo nihil est impossibile, clamemus ad Deum tota virtute: »Cor mundum crea in me* [...]*«.*

61 Beda, Hom. II,11, CCL 122, S. 259; vgl. Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,13, PL 79,590CD: *Prius enim abrenuntiandum est tibi omni peccato, et omnis a corde vitiorum foeditas eliminanda, ut omne quod agitur aut dicitur, eo purum in conspectu Dei ac lucidum appareat, quo ex bonae intentionis origine quasi de puro quodammodo fonte manat.*

62 Z.B. im Dichtergebet Priester Arnold, Loblied auf den Heiligen Geist 3,11-18 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 58): *so sprichet der psalmista: cor mundum crea, reinez herze scefe du, trehten, in mir daz ich geture vone dir sagen unte singen, dise rede pringen mit diner volleiste ze lobe deme heiligen geiste.*

63 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 17,27, PL 184,522A.

64 Z.B. Hieronymus, In Jer. I,79,1, CCL 74, S. 46: *illa aqua, de qua Isaias loquitur: »lauamini, mundi estote«* (Jes. 1,16), *aqua baptismi salutaris, aqua paenitentiae.*

den Worten: *daz herze machet reine.*[65]

Herzensreinheit und Gottesschau (Mt. 5,8)

Der locus classicus aller christlichen Rede vom »reinen Herzen« ist die Seligpreisung aus der Bergpredigt (Mt. 5,8): *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Die unüberschaubare Auslegungsgeschichte[66] soll hier nur unter wenigen metaphorologischen Aspekten befragt werden. Um das Nichtsehenkönnen zu erklären, verbindet etwa Quodvultdeus die Unreinheit mit der Metapher der Dunkelheit: *Cor immundum et tenebris peccatorum obuolutum, Deum quaerit uidere?*[67] Häufig macht die Metapher von den inneren Augen (des Herzens, der Seele usw.) die Sehfähigkeit des Herzens verständlich. Da das Herz frei sein soll von allem Bösen, ließ sich die Aussage hiermit formulieren, nur wer frei ist von Sünden, komme in den Himmel und könne nach der Auferstehung Gott schauen:[68] *Die sint ŏch salic, die ir herze gerainet habent uon dem unrehte, uon aller uppecheit, uon aller bosheit, die bescŏwent got in simme riche.*[69] Bei Berthold von Regensburg ist dies ein Argument dafür, sich von Sünden freizuhalten: *Nû seht, ir liebe kristenheit, wie sælic die sint, die dâ reinez herze tragent! Ir junge werlt, die noch unbewollen sint mit sünden, behaltet iuwer herze vor allen tœtlîchen sünden: sô werdet ir got sehende in solichen freuden und in sô grôzen êren, die ouge nie gesach oder ôre nie gehôrte.*[70] Oder man fordert mit dieser Stelle zum Reinigen des Herzens auf: *wir schůln unser hertz rainigen, so geseh wir den almæchtigen got.*[71] Richard von St. Viktor: *Mundo corde sunt illi qui nec pulvere inutilis cogitationis, nec luto fedantur prave delectationis. Mundo corde sunt quos non tegit nebula tetre ignorantie, nec corrumpit ardor fede concupiscentie. Mundemus igitur corda nostra ab omni ignorantia per inquisitionem veritatis, et ab omni perversa concupiscentia per amorem virtutis, ut mereamur Deum videre in gloria regni celestis.*[72] Die Heiligen im Himmel hatten auf Erden *ir herzen gereinet vor der hôhvart unde vor den andern sünden unde dâ von sehent sie got iemer.*[73] Immer wieder sind es »innere

65 Pfaffe Konrad, Rolandslied 266, edd. WESLE - WAPNEWSKI, S. 8; dazu HORST RICHTER, Kommentar zum Rolandslied des Pfaffen Konrad, Bd. 1, Bern - Frankfurt a.M. 1972, S. 100-102.

66 Reiches Material dazu bietet SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 1023ff.; zur Exegese der Bergpredigt STOLL, De Virtute.

67 Quodvultdeus, De symbolo II,3,7, CCL 60, S. 338.

68 Ambrosius, In Lc. I,27, CCL 14, S. 19: *In ipsa quoque resurrectione non facile est deum uidere nisi his qui corde sint mundo.*

69 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 115.

70 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 390.

71 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 46.

72 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,11,4,7, ed. CHATILLON, S. 445.

73 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 397.

Augen«, die gereinigt werden sollen:[74] *prius debemus mala quae facimus lacrymis lavare, ut tunc munda mentis acie id quod quaerimus contemplemur: ut dum antea a nobis plorando detergitur caligo peccati, mundatis cordis oculis albefacta inspiciantur.*[75] Bernhard von Clairvaux klagt: *Vae mihi ab immunditia cordis mei, qua impediente, necdum mereor ad beatam illam visionem admitti! Quanta sollicitudine, fratres, quanto studio danda est opera, ut mundari possit oculus, quo videndus est Deus? Et ego quidem triplici sorde inquinari me sentio, concupiscentia carnis, concupiscentia gloriae temporalis, et praeteritorum conscientia delictorum.*[76]

Auch sonst gehört das Reinigen des Herzens zu den notwendigen Vorbereitungen auf die ewige Seligkeit: *nu mane ich uch důrch ůwers selbin selicheit, twinget ůwern lib und ůwer gemůte, reiniget ůwer herze, bereitet uch zu dem ewigen himelriche.*[77] Denn niemand kann gut handeln, der sein Herz nicht gereinigt hat (*daz der mensche niht gůtes mach getan die wile er sine herze niht gelůtirt und gereiniget hat mit der růwe und mit der bicht und mit der bůze*).[78] Denen, die Gottes Gnade erlangen wollen, wird geraten, *daz ir alrerst paidiu mit bihte unde mit puoze unde mit aller slahte guotæte iuwer herze ersůbert unde errainet vor aller achust dirre welte.*[79] Askese und Enthaltsamkeit sind die Mittel, das Herz zu reinigen und »leichter« zu machen, damit es sich zu Gott »erheben« kann.[80] Auch die frühmhd. »Auslegung des Vaterunsers« setzt die Reinigung des Herzens als Bedingung für das »Aufsteigen« in den Himmel und damit für das Schauen Gottes:

99 *Salige die daz riche meinent*
unde ir herze da zuo reinent
daz si stigent uf mit gote

74 Z.B. Hugo de Folieto, De claustro animae IV,42, PL 176,1180D: *Et quia scriptum reperiunt: »Beati mudo corde, quoniam ipsi Deum videbunt«, ideo ut Deum in futuro videant, oculum cordis pulvere terrenae vanitatis mundant. In futura siquidem vita Deus videbitur ab iis, quorum oculi mentis a vitiis purgantur.* Zum »Staub« in den Augen s. Kap. VI,2d.

75 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 6,15, PL 184,1209B.

76 Bernhard, In Festivitate Omnium Sanctorum 1,13 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 339); ebd.: *Sic et contra peccati conscientiam remedium confessionis est institutum, et omnia in confessione lavantur. Ecce haec sunt quae mundant oculum cordis, oratio et confessio.*

77 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 240.

78 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 369.

79 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 90.

80 Z.B. Augustinus, Tract. in Joh. I,7, CCL 36, S. 4: *Quale cor leuet, uideat; quia ad Dominum leuat: ne sarcina uoluptatis carnalis praegrauatum, ante cadat, quam fuerit subleuatum. Sed uidet se quisque gestare onus carnis? Det operam per continentiam, ut purget quod leuet ad Deum. »Beati enim mundi corde, quoniam ipsi Deum uidebunt.«*

die beschouwent noch die goteheit
mit der gebe der genædicheit.[81]

Gefordert wird gleichzeitig die Reinigung des Leibes, um am Jüngsten Tage in den Himmel »erhoben« werden zu können: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis ac spiritus* (2 Kor. 7,1), *quia non nisi casto corpore ad coelos poterunt sublevari in die resurrectionis, nec poterunt videre gloriam divinae majestatis, nisi illi qui sunt mundo corde.*[82]

Da niemand völlig frei ist von Sünde und deshalb kein (vollständig) reines Herz hat, kann man Gott in diesem Leben nicht schauen. Julian Pomerius läßt deshalb das »kontemplative Leben« erst im Himmel möglich sein: *Contemplativa vita, in qua Creatorem suum creatura intellectualis ab omni peccato purgata, atque ex omni parte sanata visura est, a contemplando, id est videndo, nomen accepit.*[83] Wohl die ganze mystisch und monastisch geprägte Literatur des Mittelalters sah hingegen in der Reinigung des Herzens – gerade auch im Hinblick auf Mt. 5,8 – die Voraussetzung für jede Art von Kontemplation bereits in diesem Leben. Wie weit dem Menschen die Möglichkeit, sich Gott auf diese Weise zu nähern, auch immer eingeräumt wurde: Nur wenn sein Herz »rein« war, konnte er hoffen, »Gott zu schauen«. Mystische Lehren von der *purgatio* oder der *via purgativa* im Rahmen eines Stufenweges der Vollkommenheit (etwa im »mystischen Dreischritt«: *purgatio – illuminatio – perfectio*) konnten an alte »Katharsis«-Vorstellungen anknüpfen.[84] Daß dies ein Befreien von schweren Sünden – böser Absicht oder dem Bewußtsein von Schuld – beinhaltet, verstand sich von selbst.[85] »Rein« sein sollte das Herz zudem von allem, was sein völliges Ausgerichtetsein auf Gott hin behindern konnte: abschweifende Gedanken,[86]

81 Auslegung des Vaterunsers (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 79).

82 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 20,57, PL 184, 1236AB.

83 Julianus Pomerius, De vita contemplativa I,1, PL 59,418D-419A; RUH, Geschichte, Bd. 1, S. 141.

84 Dazu u.a. HELLMUT FLASHAR, Art. »Katharsis« (HWbPh 4, Sp. 784-786); vgl. MARTIN ARNDT - RITA und LORIS STURLESE, Art. »Reinheit, Reinigung III-IV« (HWbPh 8, Sp. 539-547). Zum »Stufenweg« vgl. die ganze Literatur zur abendländischen Mystik.

85 Vgl. Augustinus, Enarr. in ps. XXXII,2,8, CCL 38, S. 287: *Ergo ut possis libens redire ad cor tuum, munda illud; beati enim mundi corde, quoniam ipsi Deum uidebunt. Aufer inde cupiditatum sordes, aufer labem auaritiae, aufer labem superstitionum, aufer sacrilegia et malas cogitationes; odia, non dico aduersus amicum, sed etiam aduersus inimicum; aufer ista omnia; intra in cor tuum, et gaudebis ibi. Cum ibi coeperis gaudere, ipsa munditia cordis tui delectabit te, et faciet orare* [...]. *Si ergo loci uisibilis te delectat munditia, quare te non offendit immunditia cordis tui? Intra, munda omnia, leua oculos tuos ad Deum, et statim te exaudiet.*

86 Smaragd, Diadema monachorum 24, PL 102,620B: *Dixit quidam Patrum: Quia sicut impossibile est ut videat quis faciem suam in aqua turbida, sic et anima (nisi purgata fuerit a cogitationibus alienis) contemplative non potest orare Deum.*

irdische Sorgen,[87] weltliche oder fleischliche Liebe (*quia terrenus amor oculum cordis sordidat, ne divina claritas videatur*),[88] die »Befleckung durch die Welt«.[89] Askese als Vorbereitung für die Kontemplation hat hier ihren Ort. Nach Gregor gibt es nur sehr wenige Menschen, die vom »Schmutz zeitlicher Begierden« gereinigt sind und den Hl. Geist empfangen können (*ualde in humano genere pauci sunt qui a desideriorum temporalium sorde purgati, ad perceptionem sancti Spiritus ipsa hac purgatione dilatentur*).[90]

Ein »reines Herz« ist der ideale Zustand des menschlichen Innern im Verhältnis zu Gott. Nur wenn es frei ist von vergänglicher Liebe, kann es bereit sein für die Gottesliebe.[91] Ein von weltlicher Trauer gereinigtes Herz ist Bedingung dafür, daß die Gebete von Gott angenommen werden: *Munda ergo cor tuum ab omni tristitia carnali atque saeculari, et oratio tua erit acceptabilis apud Deum.*[92] Mit gereinigten Herzen sollen wir in Marias Lob einstimmen:

39,3a,1 *Expurgemus nostras sordes,*
Ut illius mundicordes
Assistamus laudibus;
Si concordent linguis mentes,
Aures eius intendentes
Erunt nostris vocibus.[93]

Sah Satan Gott? (Hiob 1,6)

Aufgrund der durchgängigen Lehre von der Herzensreinheit als notwendiger Voraussetzung für jede Art von Gottesschau stellte sich für

87 Z.B. Gregor, In I Reg. IV,180, CCL 144, S. 394f.: *Puritatem cordis quis obtinere appetit, caelestia cogitare, nullis curarum saecularium occursionibus inpediri? Sed ad id, quod per deuotionem appetit, assurgere nequit per profectum puritatis. Repente autem raptus in uirtute superuenientis spiritus, esse carnalis desinit, potenter saeculi curas abigit et in aeternorum contemplationem mira puritate consurgit.*
88 Robert von Tumbalenia, In Cant. VIII,10, PL 79,513A: SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 1025.
89 Gregor, In I Reg. IV,164, CCL 144, S. 381: *quia uidere internam lucem conditoris tanto clarius possunt, quanto studiosius mundum cor a mundi inquinatione custodiunt.* Zum Wortspiel *mundus/mundum* s. Kap. VIII,1.
90 Gregor, Mor. V,28,50, CCL 143, S. 252; vgl. ebd. 29,51, S. 253.
91 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 59f.: *Sente Bernart sprichet: »Swer Got van herzen minnen wil, der můz sin herze inkummeren und reinigen van aller zergenclicher libe, wande di wile di in deme herzen ist, so mak Gotez minne nicht darrin.«* Vgl. Arndt, Christentum I,24,14, S. 97: *Das Herz soll rein sein von aller Weltliebe. GOtt soll des Menschen höchstes und bestes Gut sein.*
92 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 11,33, PL 184, 1220C.
93 Adam von St. Viktor, Sequenzen, ed. WELLNER, S. 258.

die Hiobexegese ein Problem, für das es im Bibeltext kaum einen Anhaltspunkt gibt. Nach Hiob 1,6f. ist unter den »Söhnen Gottes«, die vor Gott hintreten, auch Satan. Da sie Satan als Teufel mit dem gefallenen Engel identifizierten, mußten christliche Interpreten begründen, wie der Teufel in den Himmel gelangen konnte, aus dem er doch »gefallen« war. Sie erklärten deshalb die Stelle als rhetorisch-wirkungsvolle Ausschmückung[94] oder als nur-metaphorische Aussage, daß Gott auch die Absichten des Teufels nicht verborgen seien: *non in persona venit nequissimus diabolus ante Deum, sed consiliis, et cogitationibus, atque nequitiae suae meditationibus: et que cogitavit de eo, quae etiam de Job justo, haec venerunt ante Deum, horum memoria venit in conspectu aeterni Dei.*[95] Gregor der Große, der den Buchstabensinn nicht in Frage stellen will, um ihn seinem geistigen Schriftgebäude als Fundament zugrunde legen zu können, bestreitet nicht die historische Wahrheit der Erzählung. Damit ergibt sich für ihn aber die Schwierigkeit, die Hiobstelle mit der Seligpreisung in Einklang zu bringen; wie konnte denn Satan, der nun wirklich kein reines Herz hat, Gott sehen? *Sed hoc, quod adfuisse satan coram Domino dicitur, in graui nobis quaestione uersatur. Scriptum quippe est: »Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum uidebunt.« Satan uero, qui mundo corde esse non potest, quomodo uidendo Domino adfuisse potest?* Gregor löst das Problem mit einem Gleichnis vom Blinden, der die Sonne nicht sieht: Satan wurde zwar von Gott gesehen, er selbst sah Gott jedoch nicht. *Venit quippe ut uideretur, non ut uideret. Ipse in conspectu Domini, non autem in conspectu eius Dominus fuit; sicut caecus cum in sole consistit, ipse quidem radiis solis perfunditur sed tamen lumen non uidet quo illustratur.*[96] Mit Hilfe von Gregors Deutung ließ sich dann später die Lehre, daß der Teufel Gott nicht sehen könne,[97] auch im Hinblick auf Satan in der Hiob-Geschichte formulieren; etwa bei Albertus Magnus: *Unde Gregorius: Staret in conspectu eius, ut videretur a Deo, non ut ipse videret Deum, quia immundus corde Deum non videbit.*[98]

94 Johannes Chrysostomus, Kommentar zu Hiob, dt. HAGEDORN, S. 11f. dort: »Hätte die Schrift einfach gesagt, daß der Teufel dem Hiob mit Gottes Einwilligung nachstellte, hätte die Erzählung dann einen solchen Reiz ausgeübt?«
95 Ps.-Origenes, In Job I, PG 17,403B.
96 Gregor, Mor. II,4,4f., CCL 143, S. 62.
97 Vgl. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 991, A. 340 (Augustinus); DIES., Bedeutung, S. 469 (Jakob Böhme).
98 Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 41.

e) Gewissen

Ist das menschliche »Gewissen«[99] (*conscientia*, *gewizzen*, *samewizzecheit*) »rein« oder »unrein«, dann geht in der Regel weniger um seine Funktion als inneres Urteilsvermögen über Gut und Böse, die sich in der Moderne bis zu einer autonomen .ethischen Instanz individueller Verantwortlichkeit hin entwickelte; diese Vorstellung äußert sich meist in Metaphern aus dem Bereich des Rechtswesens. »Unrein« dagegen ist das Gewissen eines Menschen, der sich mit einer Schuld befleckte und sich dessen bewußt ist. Neben der auf Sündenbewußtsein und Reue zielenden Verwendung kann das Beflecken des Gewissens auch als allgemeine Umschreibung für das Sündigen dienen, wie sonst das Beflecken von Herz, Geist und Seele oder des ganzen (inneren) Menschen. Wer sein Gewissen befleckte, der ist (als Sünder) unrein: *Non enim mundus est, cujus immunda est conscientia.*[100] Das befleckte Gewissen (*polluta conscientia*)[101] steht für die verkehrte Grundhaltung des Sünders; Geist und Gewissen der Heiden sind befleckt (Tit. 1,15 *sed inquinatae sunt eorum et mens et conscientia*). Gefordert ist dagegen eine *pura conscientia* (1 Tim. 3,9; 2 Tim. 1,3)[102] oder *munda conscientia.*[103] Im Deutschen ist das gute Gewissen außer »rein« meist »lauter«,[104] wobei beide Attribute wie eine Zwillingsformel gereiht werden können: *eyne luttere, reyne sanwitzcikeid.*[105] Der Tod mahnt den Ackermann: *Über alle irdische dinge habe lieb rein und lauter gewissen!*[106] Dies dient der Aufforderung, keine Sünden zu begehen, die ein unreines Gewissen verursachen würden.

Die Nähe des Gewissens-Begriffes zum »Herzen« (oder zur »Seele«) zeigt sich besonders dort, wo das »reine Gewissen« wie das »reine Herz« den idealen Zustand des menschlichen Innern benennt, das sich frei weiß von Schuld, keine bösen Absichten hegt (»rein« als *simplex* »aufrichtig«) und — vor allem in spirituell-monastisch geprägten Traditionen — von irdisch-materiellen Gedanken sich befreit. Frau Ava identifiziert

99 Dazu u.a. CHADWICK, Art. »Gewissen«; sowie die begriffsgeschichtlichen Studien von STELZENBERGER, wo die Weite des Gebrauchs von *syneidesis / conscientia* vom allgemeinen (Mit-)Wissen über das Innere des Menschen als religiös-sittliches Bewußtsein und Sündenbewußtsein bis hin zur handlungsleitenden und -wertenden Instanz detailliert aufgeschlüsselt wird. Zur Entwicklung in der Neuzeit KITTSTEINER, Entstehung.

100 Hildebert (?), Sermo 76, PL 171,711A.

101 Z.B. Gregor, In I Reg. V,64, CCL 144, S. 460: *Polluta quidem conscientia habet iam diuinum eloquium contra se, quae, si pollui uitaret, ab eo adiuta et releuata proprio uigore subsisteret.*

102 Bruno von Segni, In Job, PL 164,588D.

103 Beda, Hom. II,3, CCL 122, S. 203.

104 Heinrich von Nördlingen (Margaretha Ebner, ed. STRAUCH, S. 220): *lauter gewissen*; Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 46: *ain lûteriu gewissen.* Selten ist hier »sauber«; Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 363: *in der sauberkeit seines gwissen.*

105 Johannes Rothe, Ritterspiegel 390, ed. NEUMANN, S. 11.

106 Johannes von Saaz, Ackermann 32, ed. JUNGBLUTH, S. 129.

beides ausdrücklich miteinander; wenn wir Gott zu lieben beginnen,

> 2388 *so haben wir daz lutere gewizede,*
> *daz ist daz reine herze.*[107]

Im »St. Trudperter Hohenlied« ist das »lautere Gewissen« als die Haltung des völlig auf Gott ausgerichteten Menschen, der nichts Irdisches begehrt oder zu verlieren fürchtet,[108] mit dem reinen Herzen die Voraussetzung dafür, Gott zu schauen und zu erkennen: *alsô lûter sô dîn gewizzede denne ist, alsô raine ist dîn herze, alsô wol maht dû in gesehen unde erchennen.*[109] Auch sonst wird das reine Gewissen mit dem reinen Herzen parallel gesetzt;[110] Berthold von Regensburg: *Du solt auch frid haben mit got, daz dv alle zeit habest ain lauters hercze vnd ain raines hercze vnd aine raine gewissen.*[111] Oder es repräsentiert ein reines Herz: *unser herre got der negert weder silbirs noch goldes von uns noch keiner slachte gezirde in dirre werlde wane der reinen samwizzicheit des reinen herzin da der gûte wille inne ist und die gotis vorchte.*[112] »Reinheit und Lauterkeit«, die sich auf das Gewissen wie auf andere Begriffe für das menschliche Innere beziehen,[113] machen es möglich, daß Gott den »Stuhl« seiner Weisheit in uns aufstellt (vgl. Prov. 12,23 sec. LXX *anima iusti sedes sapientiae*): *Du diener gots, wen du peten wilt vor allen dingen, hab fleyß zu reinykeit und lawterkeit deiner gewissen, deines gemuts und deiner sele, wann got ein liebhaber ist der reinikeit, der seczt do den stul gotlicher weißheit, da reinikeit*

107 Frau Ava, Das Leben Jesu (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 491).

108 Z.B. St. Trudperter Hoheslied 58,17-20, ed. MENHARDT, S. 187f. (zu Cant. 4,12): *waz ist daz insigele? daz ist daz lûtere gewizede. waz ist daz? daz ist daz der menniske nieht negeret ze gewinnenne noch nieht inuvrhtit ze uerliesenne wane got.*

109 St. Trudperter Hoheslied 118,12-14, ed. MENHARDT, S. 255f.: SPITZ, *widerbildunge*, S. 267: "Das Maß der Lauterkeit des Gewissens bestimmt die Reinheit des Herzens und diese wiederum die Deutlichkeit der Wahrnehmung."

110 Z.B. St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 148f.: *du solt dich flissen daz din hertze und din conscienci gar rain und luter si, nit liht argwânig, nút uppig gedânke; hût allú zit der luterkait diner conscienci, daz si nit betrûbet werde mit dekainen súnden. so dú sunne ie schoner lúhtet, so man ie baz gesiht daz klain stúppelin. also ist es umb daz hertze und umb die conscienci: so dú ie lutrer ist, so der mensch ie bas erkennet klain tâglich súnde.*

111 Berthold von Regensburg, Christus resurgens a mortuis (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 13); vgl. ebd. S. 21.

112 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 232.

113 Vgl. Petrus Chrysologus, Sermo 109,5, CCL 24A, S. 675: *Nos autem, fratres, et corpora nostra aptemus in uiuam dei hostiam, et obsequium nostrum rationabile procuremus, ut sit fides uera, pura conscientia, mens sobria, spes firma, cor mundum, caro casta, sanctus sensus, pius animus, tuta ratio, casta caritas, larga misericordia, uita sancta, uerecundus habitus, et ad omne Christi obsequium humilitas nostrum semper comitetur incessum.*

und lawterkeit des herczen ist.[114] Auf Hiobs Kinder traf dies alles zu: *beatissimi filii Job ac filiae casti erant animis et mundo corde, et immaculata conscientia et omnibus immunditiis atque illicitis expertes.*[115]

Befleckt wird das Gewissen durch alle Arten von Sünden und Vergehen (weshalb viele Belege aus dieser Arbeit auch hier zu nennen wären). Die vom Götzendienst nicht lassen können, essen weiter das Opferfleisch, *et conscientia ipsorum cum sit infirma polluitur* (1 Kor. 8,7). Seine Ankläger beschuldigten Boethius fälschlich, sein Gewissen aus Ehrgeiz mit einem Sakrileg befleckt zu haben (*ob ambitum dignitatis sacrilegio me conscientiam polluisse mentiti sunt*).[116] Sünden wie die Eigenliebe[117] beflecken das Gewissen; ebenso Tatsünden.[118] Auch von kleinen Sünden heißt es, daß sie *ein lautterw gewissen vermäkelnt.*[119] Es geschieht durch Verschweigen von (oder Zustimmen zu) fremden Sünden: *ne umquam in peccatis alterius polluamus conscientias nostras, ne consensum male agentibus praebeamus.*[120] Ein Gewissen kann unrein sein vom Schmutz der (noch nicht bestandenen) Versuchung.[121] Doch auch zu häufiges Erinnern an vergangene Sünden kann das Gewissen beflecken, da es – wegen der dabei empfundenen Sündenlust – die Gefahr eines Rückfalls fördert.[122]

Die Reinheit oder Unreinheit des Gewissens wird selten metaphorisch weiter ausgeführt. In der Auslegungsgeschichte von Ps. 6,7 ist das Gewissen ein Bett, das der Mensch mit Tränen wäscht, indem er seine Sünden beweint (dazu Kap. VII,5). Ist das Gewissen (wie das Herz) ein Haus, dann soll es reingehalten oder gereinigt werden für das Einwohnen Gottes (dazu Kap. VIII,6; vgl. XI,7), denn nur bei gereinigtem Gewissen will Gott im Innern des Menschen wohnen: *Munda igitur conscientiam tuam, et semper paratus esto, ut quacunque hora venerit Dominus, et tecum habitare voluerit, paratam sibi in te inveniat mansionem.*[123] Für die schlimmen Folgen eines schlechten Gewissens

114 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 223f. Zum Topos »Gott liebt die Reinheit« s. Kap. III,1a. Vgl. auch A. 57.

115 Ps.-Origenes, In Job I, PG 17,419C.

116 Boethius, Philosophiae Consolatio I,4p., edd. GEGENSCHATZ – GIGON, S. 24.

117 Arndt, Christentum I,14,10, S, 55: *Die eigene Liebe machet verkehrte Urteile, verdunkelt die Vernunft, verfinstert den Verstand, verführet den Willen, beflecket das Gewissen, schließt zu die Pforte des Lebens.*

118 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 464f.: *wie offt er sein gwissen mit einer tetlichen sindtenmakl vervnrainiget, so offt, sagt Augustinus, tracht er Christo nach dem leben.*

119 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 393.

120 Origenes, In Lv. hom. 3,2, GCS 29, S. 301; STELZENBERGER, Syneidesis bei Origenes, S. 38.

121 Gregor, Mor. III,32,62, CCL 143, S. 154: *et tamen intus conscientia a tentationis sordibus munda non est.*

122 Absalon von Springiersbach, Sermo 19, PL 211,114B: *Quoniam sicut corpus a foetore alicujus cadaveris aliquando corrumperitur: ita aegra conscientia per frequentem recordationem peccatorum, contaminatur.*

123 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 1,4, PL 184,510C.

stehen meist Metaphern des Erleidens, die gedanklich oft nicht mit der Unreinheit verbunden sind: Das Gewissen beißt, nagt, schlägt, brennt, klagt an, schreit usw.[124] So ist ein unreines Gewissen dasjenige, das den Menschen quält: *dar umme soldu die sunde miden, daz dich die unreine samewizzicheit niht enpinige.*[125]

Die Gewissensreinheit wird oft hymnisch in ihren Wirkungen gepriesen, zu denen auch eine Analogiereinigung zählen kann: *O felix purae conscientiae jocunditas! quae vermem interiorem excludit, a carcere doloris liberat rationem, ab immunditia purgat mentem.*[126] Mit einem reinen Gewissen hält man allem Unbill stand (*wan div luter gewizzen ist chûne als ein levwe vnd starch in der widerwærticheit*);[127] und der Tod läßt sich ruhig erwarten:[128] *Allso das ainen menschen nichts mer straft. als ob er yetzund sterben solt. das er nüt mer wuste zů beichten / wann er hat sein conscientz gerainiget / mit rüwen und mit beychte / und nach empßiger erfarnuß sein selbs / mit rat geleerter und erfarner leütte.*[129] Nur bei einem gereinigten Gewissen erhört Gott das Gebet der Menschen: *...das sy vor allen dingen betrachten, das yr gewissen geraynigt und gelautert werd von den sündenn, wellen sy, das got dem herren ire werck genäm sein und erhört werden yn irem gepet.*[130] Beten hilft (*prodest*) nur dann, wenn es mit reinem Gewissen und Demut des Herzens geschieht: *cum pura conscientia, cum cordis humilitate, quia si conscientia fuerit sorde prave voluntatis vel operis nevo polluta, si cor nostrum inani fuerit elatione repletum, oratio nostra apud Deum non recipitur, nec noster animus exauditur.*[131] Berthold von Regensburg verspricht seinen Hörern einen spiegelnden Lohn für ein reines Gewissen: *Ie bezzer gewizzen hie nidenan, ie lûterre sêle dort*

124 An den Schmutz eines Kerkers denkt Caesarius von Arles, Sermo 120,3, CCL 103, S. 503: *et ipse sibi carcer est, obsessus tenebris erroris sui, et conscientiae squalore concretus...*
125 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 37.
126 Alanus, Summa de arte praedicatoria 14, PL 210,139A; ebd. 139B: *Haec est paradisus deliciarum, variis arboribus bonorum operum consita, variis virtutum floribus picturata, fonte coelestis gratiae irrigata. Haec puritas conscientiae vitae aeternae est imago, et regni caelestis praefatio. Contra hanc mentis serenitatem, nihil potest turbo fortunae: contra haec mentis propugnacula nihil valent mundi instrumenta. Qui habet puritatem conscientiae, in mediis doloribus gaudet, in mediis lamentationibus ridet, felix est in adversis.* Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 10, PL 40,1252.
127 Bavngart, ed. UNGER, S. 278. Vgl. Hugo von St. Viktor, De arca Noe morali III,8, PL 176,654D: *Conscientia enim munda nullis adversis superari potest, quia cum intus de Dei semper adjutorio confidit, quidquid adversi foris tolerat facile contemnit, et vincit.*
128 Spiegel der armen sündigen Seele, ed. BOON, fol. H 1^r: *O wol ain sicher leben wa do ist ain raine gewisne / vnd des tods on forcht gebaitet wirt.*
129 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 365.
130 Unterweisung der Laien (WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 159).
131 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,11,5, ed. CHATILLON, S. 447.

oben, ie lûterre gewizzen hie nidenan, ie grœzer sælde, ie grœzer freude dort obenan.[132]

Nur mit einem »reinen und klaren« Gewissen darf der Christ die Kommunion empfangen, wenn sie ihm nicht zum »Gericht« gereichen soll (vgl. 1 Kor. 11,29):[133] *Vnser leben sol ze allen zeiten so gestalt sin, daz wir mit ræiner gewizen mûgen enphahen den heiligen gotes lichnamen.*[134] Wer dagegen mit unreinem Gewissen kommuniziert,[135] der gleicht dem Judas (was sich bei Heinrich von Melk gegen sündige Priester richtet):

302 *nu verdampne wir alle Judam*
durch daz er die phenninge nam
unt verchoufet sinen herren:
nu wie welle wir sumlich eren,
die sich solher tat hant gevlissen
unt gent mit unreiner gewizzen
ze sinem tisce vil nach alle tage?[136]

Der Hinweis auf das »Verkaufen des Herrn« zielt auch im »Elucidarium« auf die Sünde der Simonie: *Qui igitur mysterium passionis Christi pro favore humano et pro temporali lucro vendunt, quid aliud agunt quam Dominum tradunt? Cum vero sordidis manibus, et polluta conscientia, illum tractare praesumunt, in cujus conspectu nec coeli mundi sunt* (vgl. Hiob 15,15), *quid aliud faciunt quam Dominum crucifigunt?*[137]

Alle Arten von Sündenreinigung können sich auf das Gewissen (wie auf Seele, Herz usw.) beziehen. Christi (Opfer-)Blut wird nach dem Hebräerbrief unser Gewissen von toten Werken reinigen; Hebr. 9,14 *emundabit conscientiam vestram ab operibus mortuis* (dazu Kap. XI,4b). Das Gewissen läßt sich von der Sünde reinigen[138] mit Tränen der Reue,[139]

132 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 260.

133 Vgl. Caesarius von Arles, Sermo 187, CCL 104, S. 763: *ut in illo die cum pura et sincera conscientia, mundo corde et casto corpore ad altare domini possimus accedere, et corpus vel sanguinem eius non ad iudicium, sed ad remedium animae nostrae mereamur accipere.*

134 Bavngart, ed. UNGER, S. 358; Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea VI,23, PL 177,824A: *ut conscientia sit pura.*

135 Wer mit falschem Herzen und beflecktem Gewissen kommunizierte, starb innerhalb eines Jahres; Otto von Freising, Chron. VI,4, edd. HOFMEISTER - LAMMERS, S. 438: *Fertur, quod ipso redeunte omnes, qui ficto corde et polluta conscientia ad mensam Domini accesserant, infra spacium anni mortui fuerint.*

136 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 275).

137 Honorius, Elucidarium I,29, PL 172,1130AB.

138 Isidor, Synonyma II,5, PL 83,846BC: *A cogitatione noxia custodi animam tuam, mentem tuam turpis cogitatio non subripiat; discerne cogitationes tuas, quid vites, quid facias; munda conscientiam tuam a peccato.*

139 Z.B. Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 26, PL 171,467B: *fletibus pravas conscientias lavate; eleemosynis peccata redimite.*

guten Werken[140] und selbstverständlich durch die Beichte: *Conscientiam mundat.*[141] In einem »Lob der Keuschheit« geschieht dies durch die Schamhaftigkeit (*di schemede*): *si reiniget uns di sanwitzikeid.*[142] Die vorösterliche Fastenzeit kann zur Selbstreinigung genutzt werden, was eine frühnhd. Übersetzung der Maria-Aegyptiaca-Legende als Reinigung des Gewissens versteht: *do nachent die czeidt der heiligen vasten. Da raynigten si ir gewissen gegen der czeit der heiligen marter vnd vrstend vnsers herren Ihesu Christi.*[143]

f) Gedächtnis

Insofern es an frühere Sünden erinnert, ist das Gedächtnis (*memoria*) des Menschen eng mit dem Gewissen verbunden (das es in der Lehre von den drei Seelenkräften repräsentiert); es ist gleichfalls rein zu halten; Bernhard von Clairvaux: *Sit etiam memoria sine sorde, ut nullum in ea peccatum maneat, quod non pura confessione et dignis fructibus paenitentiae deleatur. Alioquin conscientiam, in qua peccatum latet, et voluntas odit, et ratio exsecratur. Bonum proinde parat habitaculum Deo, cuius nec ratio decepta, nec voluntas perversa, nec memoria fuerit inquinata.*[144] Das durch schlechtes Handeln befleckte Gedächtnis wird durch eine Beichte gereinigt.[145] »Schmutzige Erinnerungen« sind vor allem solche an (eigene und fremde) fleischliche Verfehlungen: *Fateor hujus operis nefarii immundis recordationibus me saepe esse commotum et incensum, ardores non modicos et inhonestos passum: et non solum mearum delectationum mala memoria et stultae recordationes mihi nocuere; sed etiam aliorum malefacta mihi narrata, et per recordationes sordidas ad memoriam reducta, cor meum non parvo veneno iniquitatis maculavere.*[146]

140 Hugo von St. Viktor (?), Miscellanea II,67, PL 177,627D: *ut prius per studium boni operis mundetur conscientia, postea autem corde mundo quaeratur sapientia.*

141 Hugo Ripelin, Comp. VI,26, S. 225. Vom öffentlichen Sündenbekenntnis Pacianus, Paraenesis 2, PL 13,1083B: *conscientiae maculas recta et ordinaria confessione purgantibus.*

142 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 5362, ed. NEUMANN, S. 150.

143 Legende, ed. KUNZE, S. 23; vgl. Paulus Diaconus, Vita s. Mariae Aegyptiacae 5, PL 73,675C: *appropinquavit tempus, quando sacra jejunia Christianis traditum est celebrare, et purificare seipsos ob divinae passionis diem resurrectionis salutationem.*

144 Bernhard, In Dedicatione ecclesiae 2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 377f.); vgl. Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 1,5, PL 184,510D: *Dignum habitaculum parat Deo, cujus nec est ratio decepta, nec voluntas perversa, nec memoria inquinata.*

145 Bernhard, De diversis 113 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 391): *Prava operatio inquinat memoriam, dolosa intentio rationem vel mentem, impudica affectio voluntatem. Mundatur memoria per confessionem, mens per lectionem, affectio vel voluntas per orationem.*

146 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 20,40, PL 184,529A.

2. Gedanken, Worte, Werke

a) Gedanken

»Unreine Gedanken« sind böse Gedanken, die auch dann als Sünde gelten, wenn sie nicht zu einer Tatsünde führen. Von solchen Gedankensünden hält ein guter Mensch sich frei (Sextussprüche: *etiam in cogitationibus mundus est a peccato*).[147] Sündhaftes Denken heißt »unrein« (*immunda cogitatio*,[148] *sordida cogitatio*[149]); entsprechend kann die Aussage, »schlimme Gedanken trennen von Gott« (Sap. 1,3), um das Attribut »unrein« ergänzt werden.[150] Neben den schlimmen Werken führen *die unrainen und die bősen gedænch* zur Verdammnis.[151] Eine Begründung dafür läßt sich schon darin finden, daß Gott als Herzenskenner auch das Denken nicht verborgen ist: *cogitatio hominis deum non latet, et ideo cogitatio tua pura sit ab omni malo.*[152] Niemand ist völlig frei von Gedankensünden; nur in Christus findet sich diese Befleckung nicht: *In solo autem mediatore Dei et hominum homine Iesu Christo spiritus perpetuo ueraciter manet in quo nec sordidae cogitationis maculam quam refulgeret ullam inuenit.*[153]

Der »Ort« des unreinen Denkens ist das Herz,[154] das davon befreit werden soll: *etiam a corde cogitatio inmunda resecatur.*[155] Drastisch erklärt Peter von Blois das Entstehen der unreinen Gedanken als Ausdünsten aus einem stinkenden Herzen: *Sane de corde impii quasi de coenoso lacu et scatenti putredine immundae cogitationes exhalant, et peccatorum abominationes horrendae scaturiunt.*[156] Auch der Geist ist sein Ursprung: *Cogitatio quippe est quae mentem, sicut turpis inquinat,*

147 Sextussprüche 181, ed. CHADWICK, S. 33.
148 Z.B. Gregor, Mor. III,30,59, CCL 143, S. 152; vgl. Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea V,30, PL 177,761D: *immunda cogitatione, superflua locutione, impura operatione.*
149 Z.B. Caesarius von Arles, Sermo 90,3, CCL 103, S. 371; Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 22,44, PL 184,531A: *Ita Redemptor tuus moritur pro te: et tu nescio cujusmodi sordida cogitatione sordidaris in mente!*
150 Bernhard, In die Pentecostes 3,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 174): *Sed quia perversae et immundae cogitationes separant a Deo, orandum ut cor mundum creetur in nobis, quod utique fiet si spiritus rectus in nostris fuerit visceribus innovatus* (vgl. Ps. 50,12).
151 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 167. Vgl. Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 10: *der sol och lazen die bősen un(d) die unrainen gedenke.*
152 Sextussprüche 57, ed. CHADWICK, S. 19. Vgl. Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 85: *wan unserez herren oren zu allen ziten an unserem munde steint und sin ougen an unser herze sehent, so sule wir unz reinigen an willen, an worten und an werken.*
153 Beda, Hom. I,15, CCL 122, S. 109.
154 Vgl. St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 59: *rainnen hertzen gezimet wol rain gedånke.*
155 Gregor, In I Reg. I,26, CCL 144, S. 69.
156 Petrus von Blois, Sermo 24, PL 207,630CD.

ita, si fuerit honesta, purificat. Aut si non ex cogitatione facies mentis existit, sed qualitas cogitationis ex mente; non sordidae cogitationes mentem sordidam reddunt, sed ex mente sordida sordidae cogitationes existunt.[157] »Böse und üppige Gedanken«[158] beflecken das Herz[159] (*di unreynen gedancken ess beflecken*).[160] Schlimme Gedanken beflecken sogar den Geist heiliger Menschen: *Saepe namque sanctorum etiam virorum mentes, cogitationes illicitae polluunt; et eas jam ad summa tendentes, terrenarum rerum delectationibus tangunt.*[161] Allerdings beflecken unreine Gedanken nur dann, wenn man Gefallen an ihnen findet: *Cogitatio tamen immunda mentem non inquinat cum pulsat, nisi cum hanc sibi per delectationem subjugat.*[162] Den unreinen Gedanken, mit denen der Teufel uns anficht, sollen wir widerstehen: *Wir shullen och widerstein allen sinen reiten und alle sinen bekorungen. Sin reht ist daz er unz boze bekorunge und unreine gedanke ane werfe. Vnser reht ist daz wir im getruwelichen widerstein.*[163]

Werden (etwa in Sündenkatalogen) verschiedene Arten schlimmer Gedanken aufgezählt, dann sind es meist die unkeuschen, die beflecken: *Inflant, ut superbae; elevant, ut vanae; perturbant, ut invidae; dissipant, ut iracundae; confundunt, ut acediosae; distendunt, ut ambitiosae; ligant, ut gulosae; inquinant, ut luxuriosae; contrahunt, ut timidae; corrumpunt, ut malitiosae.*[164] Bekennt der Beter der Würzburger Beichte, *in unsubrun gidanchun* gesündigt zu haben,[165] dann sind damit gewiß

157 Julianus Pomerius, De vita contemplativa III,6,2, PL 59,481AB.

158 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 536: *Wenn du feyrest unnd můsig bist / So hůt dich vor bősen und üppigen gedenken daz sy nit in dir (auch ain klain zeit [)] verharren / wann sy befleckend ainem menschen von stund an sein hertze. Es seien wőlicherlay bőser gedenk sy wőllen / hoffart / üppiger eer und unkeüschait / haß oder ainer anderlay laster.*

159 Bavngart, ed. UNGER, S. 205: *swenne wir willichlichen die gedanch in daz hertz nemen, die vns daz hertze mæiligent.*

160 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 2637, ed. NEUMANN, S. 75.

161 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. III,8, PL 79,572A.

162 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 22,47, PL 184,532D. Vgl. Hugo von St. Viktor, De arca Noe morali IV,8, PL 176,676D: *Legimus sanctos viros non solum cogitasse, sed et locutos esse et scripsisse de rebus immundis quod utique non fecissent, si cogitationes rerum immundarum animam inquinarent. Nihil interest, quale sit illud quod cogitatur, sed qualis ex ipsa cogitatione affectus consequatur, quia cogitatio mentem non polluit, ubi delectatio conscientiam non corrumpit.*

163 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 8; als Bernhard-Zitat ebd. S. 82.

164 Ps.-Bernhard, Tractatus de conscientia 6,11, PL 184,559B; ebd.: *His igitur exclusis mens purgatur, si sanctis cogitationibus jugiter exerceatur.* Vgl. Gebete und Benediktionen von Muri (Denkmäler, ed. WILHELM, S. 88): *daz er* (Christus) *nit un(d) haz uon mir gichere. un(d) allin ubilin willin. daz er alle hohfart uon mir gifromide. un(d) mir giwarin mőt gebe daz er alle unreine gidanche un(d) ubile giluste. un(d) ubile rede uon mime geiste uirtribe. un(d) mir reine gidanche un(d) chusce rede gebe.*

165 Würzburger Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 316).

unkeusche Gedanken gemeint.[166] Im Haus des Herzens soll Keuschheit an die Stelle des »unkeuschen und schmutzigen Denkens« treten: *Locum quem in corde libidinosa et sordida cogitatio tenebat, castitas occupet.*[167] Selbst diejenigen Menschen, die ihre Keuschheit Gott geweiht haben, beflecken mit ihrem unreinen Denken immer wieder ihre Seele (*Ecce omnipotenti Deo deuouimus castitatem nostram, sed si adhuc immunda cogitatio mentem inquinat, redeamus ad lacrimas*).[168] »Unreine Gedanken« können jedoch auch Fälle von Curiositas sein (etwa bei dem Problem, wie Gott sich in einer kleinen Hostie verbergen könne), welche die Andacht während der Messe stören.[169]

Wie »blaß« die »Unreinheit« bei Gedanken oft ist, zeigt sich in Bildbrüchen,[170] oder auch darin, daß »unreine (und reine) Gedanken« häufiger als Bedeutung bei Metaphern und Allegorien angegeben wird.[171] Der schlechte Samen, den der Teufel in den »Acker des Herzens« sät (vgl. Mt. 13,25): *dc sint die bôsen gelüste. dc sint die unreinen gedenchen. dc ist diu begierde nach unküsche. dc ist diu betrahtunge nach unrehtem gûte.*[172] In einer tropologischen Exodus-Deutung bei Origenes sind die Ägypter »schmutzige und unreine Gedanken«: *exstinguit Aegyptium, qui cogitationes sordidas et impuras vel depellit ex corde vel omnino non recipit.*[173] In einer Genitivkonstruktion wird dies mit dem Motiv vom

166 Vgl. Absalon von Springiersbach, Sermo 11, PL 211,72AB: *Sunt autem tria genera cogitationum quae praecipue adversus animas nostras militant. Aut enim sordidae et turpes sunt cogitationes cordis nostri, et habent originem a luxuria, aut res transitoriae nimis appetuntur vel retinentur, et habent originem ab avaricia, aut corda humana contra proximos inflantur vel supra eos eriguntur, et habent originem a superbia.* »Unkeuschheit« auch im Kontrast zur äußeren Reinlichkeit (Schönheit?) Meister Ingold, Goldenes Spiel, ed. SCHRÖDER, S. 65: *Und das ist war das die aller süberlichesten frawen hand die unsüberlichsten, unlauterlichsten gedenck.*

167 Caesarius von Arles, Sermo 45,1, CCL 103, S. 201; OHLY, Art. »Haus«, Sp. 1003.

168 Gregor, In Ez. II,8,19, CCL 142, S. 350.

169 Hugo von Trimberg, Renner 10963ff., ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 63f.; dort auch »wilde Gedanken«; vgl. SCHUMACHER, *Eyn meister*, S. 362.

170 Z.B. Gregor, In I Reg. V,189, CCL 144, S. 538: *si mens ad inmunda cogitanda labitur.*

171 Gregor, In I Reg. V,196, CCL 144, S. 542 (zu 1 Sam. 15,3): *Lac ergo paruulorum amalechitarum, tenuis cogitatio inmunditiae: quia si turpis per cogitationem non pascitur, quasi negato sibi lacte paruuli necantur.* »Reine Gedanken« z.B. Williram, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 4 (zu Cant. 1,14): *Scône bist tu an gûoten uuerchon. scône bist tu an rêinen gedankon*; St. Trudperter Hohes Lied 50,28–31, ed. MENHARDT, S. 179: *die sâligen sêle die weidenent under den liligen* (Cant. 4,5), *daz chît: siv wejdenônt under den rainen gedanchen unde in den chûssken willen*; ebd. 113,32f., S. 250 (zu Cant. 7,4); Heinrich von Hesler, Apokalypse 9704f., ed. HELM, S. 143: *Die seitenspil suze luten Und duten luttern gedanc*; Predigten, ed. JEITTELES, S. 92: *diu gimme der liehten wârheit und reiner gedanche.*

172 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 41.

173 Origenes, In Ex. hom. 5,5, GCS 29, S. 191.

»Lärm« verbunden;[174] oder es ist kombiniert mit der Metapher des Feuers für die fleischliche Liebe, die durch das Blasen des unreinen Denkens auflodert: *More etenim ignis, quo adtentius insufflatur, magis accenditur: quia, si flatus inmundae cogitationis deest, ardor libidinosae commotionis adesse non potest.*[175] Ein Gegenmittel ist das »Zügeln«: *cum caro digne per abstinentiam teritur et mens a cunctis inmundis cogitationibus refrenatur.*[176] In einer Predigt über die letzten Dinge bei James Joyce entsprechen Sünden in Gedanken, Worten und Werken einer dreifachen Verwundung Christi bei der Passion: *Every word of sin is a wound in His tender side. Every sinful act is a thorn piercing his head. Every impure thought, deliberately yielded to, is a keen lance transfixing that sacred and loving heart.*[177] Heinrichs »Litanei« bittet den Herrn, seine Knechte zu erlösen,

1351 *von geistlichen unzuhten,*
von scanden unde von suhtin,
von unreinen gedanken,
von den glundigen vanken,
di diz fleisc hurliche intzundent.[178]

b) Worte (Reden und Lieder)

Was aus dem Herzen durch den Mund heraustritt, das macht den Menschen unrein (Mt. 15,18 *quae autem procedunt de ore de corde exeunt et ea coinquinant hominem*). Aus einem unreinen Herzen hervorgehende Reden sind selbst »unrein«. Das gilt einmal für die »Sünden des Mundes« wie Lüge, Meineid, üble Nachrede, falsches Zeugnis usw. (dazu Kap. III,2,b). Es gilt zudem für das Reden über »unreine« Materien, das andere Menschen zur Sünde verleitet. Isidor bestimmt (nach Varro) das Schwätzen als viel oder »schmutzig« Reden.[179] Die *colloquia mala* von 1 Kor. 15,33 werden als »unreine Reden« verstanden: *unsaubre wort wüesten guete sit.*[180] Sie haben schlechte Sitten zur Folge:

5194 *van dem auch sante Pawel spricht:*
ein unkusche rede saltu nicht

174 Gregor, Mor. V,31,55, CCL 143, S. 257: *Quibus plerumque contingit ut quanto securius ab externis actionibus cessant, tanto latius immundae in se cogitationis strepitum per otium congerant.*
175 Gregor, In I Reg. VI,4, CCL 144, S. 551.
176 Gregor, In I Reg. V,189, CCL 144, S. 538,
177 Joyce, Portrait, S. 123.
178 Heinrichs Litanei (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 234–236).
179 Isidor, Diff. I,267, PL 83,38A: *Loquitur qui recte et temperanter dicit; garrit qui aut multa verba dicit, aut sordide loquitur.*
180 Hans Vintler, Pluemen 9129, ed. ZINGERLE, S. 304.

uss dime munde oppecklichen lassen,
wan si di zucht unnd kuscheid vorwassen.
nummer werde gehort di unkuscheid
unnd ander getusch der unreynikeid,
wan bosen reden volgen mede
laster unnd auch bose sede.[181]

»Schmutzige Worte« werden meist »unkeusche« Reden meinen, die zur »Unreinheit« verführen;[182] sie verunreinigen, was die Gnade gereinigt hatte.[183] So wollte Paulus nach Tertullian nicht, daß man sich auch nur durchs Wort beflecke (*qui nec uerbo pollui uolens*), als er forderte, von Unzucht solle nicht einmal die Rede sein (Eph. 5,3; 4,29).[184] Ein junger Mensch wird ermahnt:

400,52 *hab ach gewalt deinr zungen*
und lass sy kain
unrain
schedlich wort vallen pringen.[185]

Bei Horaz (*aut inmunda crepent ignominiosaque dicta*)[186] ist wohl an unanständige Witze gedacht. Reinmar von Zweter spricht von unreinem Spott, der die Eintracht unter den Menschen zerstöre: *Got sînen vride gap al der werlt gemeine; den brichestû mit dînem spotte unreine!*[187] Selbst dann, wenn man seinen Spott nicht böse meint, geschieht er doch nicht ohne Sündenmakel: *Quamvis vero multi irrisiones non serio faciant, tamen sine peccati macula has nullatenus peragunt.*[188] Auch wenn sonst Schlimmes ohne böse Absicht geredet wird, geht es nicht ohne Sünde ab. Im monastischen Bereich soll nur über Gott gesprochen werden; jedes weltliche Reden ist schädlich: *Redent si aber von der werlt, so wirt div minne vnsvber vnd vræislich.*[189] Klosterleute werden daran erinnert, daß schon das Hören eitler Reden beflecke, zumal es schnell zur Sündentat führen könne: *Vanus sermo cito polluit mentem,*

181 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 146.
182 Vgl. Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 227: *Item hastu vnkeùsche wort od(er) weis vor den leùten außgeczogen dardurch dich vnd ander leùt zû der begirde der vnlauterkeyt gereyczet, Es ist dir schwârlichen tôdtlich.*
183 Caesarius von Arles, Sermo 127,5, CCL 103, S. 523: *Quid est, in vacuum gratiam dei recipere* (vgl. 2 Kor. 6,1), *nisi quod mundavit sordidis cogitationibus polluere, et luxuriosis sermonibus inquinare?*
184 Tertullian, De pudicitia 17,15f., CCL 2, S. 1316f.
185 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 3/1, S. 142.
186 Horaz, De arte poetica 247, edd. FÄRBER – SCHÖNE, S. 244; dort (S. 245) die Übersetzung: »nie unsaubere und schandbare Witze laut werden lassen«.
187 Reinmar von Zweter, Gedichte 212,7f., ed. ROETHE, S. 515.
188 Thietmar von Merseburg, Chron. III,6, edd. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 90.
189 Bavngart, ed. UNGER, S. 219.

et facile agitur quod libenter auditur.[190] Beim Vielreden[191] besteht immer diese Gefahr, was ein gegen das Laster der Geschwätzigkeit (und zum Lob des Schweigens)[192] häufig angeführtes Bibelwort festhält; Prov. 10,19 *in multiloquio non deerit peccatum.* Konrad von Megenberg ersetzt »Sünde« bei der Übertragung ohne weiteres durch einen Ausdruck der Befleckungsmetaphorik: *wan viel reden ist niht ân mail.*[193] David von Augsburg zählt ausführlich auf, was aus Geschwätzigkeit erwachse: *Sic qui per censuram silentii non »ponit ori suo custodiam«* (Ps. 140,3), *frequenter immundatur sorde illicitorum verborum: mendaciis, maledictis, detractionibus, turpiloquiis, iactantiis, scurillitatibus et similibus.*[194] Johnnes der Täufer war dagegen nicht mit der »Schuld der Geschwätzigkeit« befleckt, da er die Wüste nicht verließ: *Quid de conuersatione sua offendere potuit qui de eremo non recessit? Quid illum loquacitatis reatus polluit qui disiunctus longe ab hominibus fuit?*[195]

Lieder

Populären Liedern, insbesondere Liebesliedern, wird von Predigern gern unterstellt, sündhaft oder gar teuflisch zu sein.[196] Auch in der »Altsächsischen Beichte« bekennt der Beter, »heidnische und unreine Gesänge« gehört zu haben: *Ik gihorda hethinnussia endi unhrenia sespilon.*[197] Sie gelten als besonders verführerisch; Albrecht von Eyb: *Wollust der oren kompt auß reden vnd gesangen / die ist mit sünden als die wollust der augen / wann weltliche vnlautere gedicht vnd gesang / bewegen den menschen zů vnkeüschait vnd sünden / vnd füren jn wo sy hyn wǒllen.*[198]

190 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 30,90, PL 184, 1254D; Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 24,50, PL 184,533D; Ps.-Anselm, Exhortatio ad contemptum temporalium, PL 156,685B; vgl. Pirmin, Scarapsus 18, ed. ENGELMANN, S. 48.

191 Dazu HANS-GERD INGENKAMP, Art. »Geschwätzigkeit« (RAC 10, Sp. 829-837).

192 Vgl. Idsteiner Sprüche der Väter 2 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 1, S. 79): *Reines menscen cusce muot swiginde seldin ubil duot. du habis ni so reinen gedanc, claffis du fila, er wird cranc*; RUBERG, Schweigen, S. 31.

193 Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 115; vgl. Thomas von Cantimpré, De nat. rer. IV,1, ed. BOESE, S. 102. Zur Stelle sonst RUBERG, Schweigen, S. 76f.

194 David von Augsburg, De comp. III,17,1, S. 194.

195 Gregor, Mor. III,7,11, CCL 143, S. 120.

196 Z.B. Caesarius von Arles, Sermo 6,3, CCL 103, S. 32: *Quam multi rustici et quam multae mulieres rusticanae cantica diabolica amatoria et turpia memoriter retinent et ore decantant!* GURJEWITSCH, Volkskultur, S. 38. Vgl. Caesarius, Sermo 13,4, S. 67: *Considerate tamen, fratres, si iustum est ut ex ore christiano, ubi corpus Christi ingreditur, luxuriosum canticum quasi uenenum diaboli proferatur.* Zum Problem auch SCHMIDTKE, Liebeslyrik.

197 Sächsische Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 319).

198 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 101.

Gebet

»Rein« hat insbesondere das Sprechen mit Gott zu sein. Ein reines[199] (im Deutschen auch »lauteres«)[200] Gebet ist ein solches, das nicht durch überflüssige Gedanken gestört wird: *Pura est oratio, quando in suo tempore superfluae cogitationes non conturbant.*[201] Es zeichnet sich nicht durch Wortschwall aus, da Gott. ins Herz schaut: *Oratio ergo quae Deo offertur debet esse pura et ex gemitu cordis probata, non in strepitu vocis exuberans, quia homo videt in facie, Deus autem intuetur cor* (1 Sam. 16,7LXX; dazu Kap. VI,2c).[202] Es ist nicht durch »schmutzige Gedanken« verunreinigt: *Sic enim puritas orantis accipitur, si nullis cogitationum sordibus polluatur.*[203] Vor allem ist es vollständig auf Gott hin ausgerichtet; als der Engel Gabriel zu Maria kam, war diese keineswegs mit weltlichen Dingen beschäftigt,

317 *Denne das sÿ was alain*
In irem gebette rain
Und in ir gedencknussz
Nauch Got mit gantzem luste.[204]

Eine Nonne hingegen, die beim Beten an jemand anderen als an ihren Bräutigam Gott denkt, verunreinigt ihr Gebet:

258,72 *also ist ir pett gemaillet*
daz sew spricht zu aller zeit,
dw weil ir hertz pey enem leit.[205]

Auch ohne Reue über die eigenen Sünden ist ein Gebet »unrein« (*Sand Augustin*): *Wer nit rew hat uber sein sundt, der hat kain lautters gepett.*

199 Priester Arnold, Loblied auf den Heiligen Geist 16,10 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 64): *ir gebet daz was reine*; Priester Wernher, Maria, edd. WESLE - FROMM, S. 34f.: *dîn reinez gebet*; Predigten, ed. JEITTELES, S. 11, 61, 70, 129, vgl. S. 19; Berthold, Predigten, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 4: *wie gar ein reinez gebet*; Michel Beheim, Gedichte 158,49, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 44: *das rain gepet*; Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 305: *mues sein rein, wie gwest das gebett Joseph.*

200 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 108: *mit simme luteren gebete*; St. Trudperter Hohes Lied 32,6f., ed. MENHARDT, S. 158: *das lûthere gebet*; Bavngart, ed. UNGER, S. 231: *luter gebet*; vgl. adverbial Tilo von Kulm, Von siben ingesigeln 485f., ed. KOCHENDÖRFFER, S. 8: *Sus si noch zu Gote tet Luterlichen ir gebet.*

201 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 49,117, PL 184,1271C.

202 Hraban, Hom. de festis 49, PL 110,91B.

203 Cassiodor, In ps. 65,18, CCL 97, S. 579. Vgl. Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna XI,6, PL 212,206A: *Castimoniam quoque oranti adesse conveniens et pulchrum est, ut pura et munda Deo praesentetur oratio, quia nihil turpius est quam orationis puritatem libidinis feditate polluere.*

204 Konrad von Helmsdorf, Spiegel, ed. LINDQVIST, S. 8.

205 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 285.

Haben wir nun unser leben verunraint mit sunden nach dem tauff, so lat uns unser gewissen tauffen mit haissen zăchern.[206] Den Armen Seelen im Fegefeuer kommt nur ein Gebet zur Hilfe, *daz guter zungen gelit sprichet ane sunden rouch.*[207]

»Rein« ist ein häufiges Attribut eines vollkommenen Gebetes. Dies wird deutlich bei vielen Deutungen des Gebetes als Opfer (*Si puras et Deo mundas cotidie studeamus orationes offerre*),[208] die auch als metaphorische Steigerung formuliert sein können: »Denn besser als alle Opfer ist das reine Gebet.«[209] An die Spiritualisierung des Opfers als Gebet in den Psalmen (z.B. Ps. 140,2 *dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*) ließ sich bei der Deutung des »Weihrauchs« (z.B. als eine der Magiergaben) anknüpfen: *ist unser gebet reine, so brenge wir den wirůch, und da von spricht her David: Dirigatur oratio mea etc. herre, mine gebet daz kůme vůr dich als ein wirůch.*[210] Über die Assoziationskette »Weihrauch – Opfer – Gebet« kommt die Allegorese zum »reinen Gebet« auch von Erwähnungen des Weihrauchs in der Schrift, an denen nicht von einem Opfer die Rede ist; so etwa bei dem »Weihrauchhügel« von Cant. 4,6: *unte dîe der ôch mir opfer bringent des dîemûotigen unte des rêinen gebetes.*[211]

Ein »reines Gebet« vermag sehr viel: *Davon spricht Sant Gregorius: Magna est virtus pure orationis. – Gross ist die craft des lutren gebettes.*[212] Neben Fasten und Almosen hat es als Bußwerk sündentilgende Kraft (dazu Kap. XI,2c): *Uon div enmegen wir niemir zv̂ gote chomin niewan mit vastin vnde mit lûterim gebêt, mit reinime almosin.*[213] Zusammen mit dem Almosen ist es eine tägliche Buße für unsere täglichen Sünden.[214] Es drückt den Hochmut nieder: *Das rein gebet ist so guet, Es druchet vast ubermuot.*[215]

206 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 303; vgl. S. 82.
207 Das Passional 584,36f., ed. KÖPKE.
208 Petrus Damiani, Sermo 8,5, CCCM 57, S. 48.
209 Aphrahat, Unterweisungen 4,18, dt. BRUNS, S. 153.
210 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 91; vgl. ebd. S. 179: *bi dem wirouche ist uns bezeichent daz reine gebeth.*
211 Williram, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 14; vgl. St. Trudperter Hohes Lied 51,13f., ed. MENHARDT, S. 179: *daz sint die mir gebet bringent uon deme lûteren unde uon deme rainin herzen.*
212 Johannes Pauli, Predigten, ed. WARNOCK, S. 49, wo die Stelle bei Bernhardin von Siena nachgewiesen wird, der sie wiederum Augustinus zuschrieb. Vgl. z.B. Beda, Hom. I,22, CCL 122, S. 160: *Multum autem iuuat orationis puritas.*
213 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 63.
214 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 34: *wan er daz wol waiz daz wir von ûnser brôdecheit leider tægeliches missetuon, von danne so hat er ûns och tægeliche buoze gesetzet, daz ist daz reine gebet und ist daz heilige almuosen.* Vgl. Michel Beheim, Gedichte 198,135f., edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 209: *Das sol mit iren rain gepet und allmusen werden pestet.*
215 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat 2415, ed. ROSENFELD, S. 46. Dort ausführlich zur Wirkung des Gebetes.

Beichte

»Reinheit« gehört zu den — oft katalogartig aufgezählten — notwendigen Eigenschaften einer Beichte (*proprietates confessionis*)[216] und ihrer Fähigkeit zur Sündentilgung: *Nulla est enim tam gravis culpa, quae non habeat veniam per puram confessionem.*[217] Weit verbreitet waren die Verse *Poeniteas cito* (von Johannes von Garlandia?), die dem Memorieren dieser Eigenschaften der Beichte dienten:

Vera sit, integra sit, et sit confessio munda
Sit scita, firma, frequens, humilis, spontanea, nuda,
Propria, discreta, lacrimosa, morosa, fidelis.[218]

Gefordert ist ein aufrichtiges Bekenntnis, weshalb die Beichte lateinisch meist *pura confessio* genannt wird. Neben »reiner Beichte«[219] heißt sie auch im Deutschen vor allem »lautere Beichte«;[220] etwa bei Berthold von Regensburg: *sô gewinnet hiute wâren riuwen unde kumet ze lûterr bîhte und enphâhet buoze nâch gnâden unde nâch iuwern staten.*[221] Oder in einer anonymen Predigt: *důrch daz so wil er daz wir vns verzien vnser sůnden. vnd sine genade sůchen mit warer růwen. mit lůter bicht. vnd mit wirdiger vnd genedichlicher bůze.*[222] Wenn man alle Umstände des Sündigens ehrlich beichtet, *so ist din biht lûter un(d) rain.*[223] Ergänzt

216 Belege bei Petrus von Poitiers, Compilatio praesens, CCCM 51, S. 47 App.
217 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 21,43, PL 184,530C.
218 (Ps.-Petrus von Blois,) De Poenitentia (Poeniteas cito), PL 207,1153CD; WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 196, mit einer deutschen Fassung; dort (S. 193) auch die deutschen Verse: *Dein peicht sey diemütig, andachtig, schemig und war, willig, glaubhaft, ganz und clar.* Verschiedene Versionen bei ADOLPH FRANZ, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert, Freiburg 1907; zur Verfasserfrage FRANZ JOSEF WORSTBROCK, Art. »Johannes de Garlandia« (VL [2]4, Sp. 612-623) Sp. 619ff.
219 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 210: *mit warer růwe irre sunden und mit reiner biht und mit wirdiger buoze*; ebd. S. 50.
220 Z.B. Würzburger Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 317): *in luttero bigihiti*; Klosterneuburger Gebet (ebd. S. 181): *mit lutero biicht*; Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 63: *div rehte riwe, div durnahtige bicherde, div lûtere bihte, div râine vaste*; Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 72, 333, 380, 387, 426, 499, 550, 566; ebd. Bd. 2, S. 235: *mit lûterre bîhte*; Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 221: *mit warer růwe uwerre sůnden, mit lůterer bicht und mit wirdiger bůze*; ebd. S. 94, 242, 246; Predigten, ed. LEYSER, S. 102: *habt ir ware růwe vmme ůwere svnde vnd tvt ir lůtere bicht vnd bůzze die man setzet*; Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 1, S. 155: *son wir uns beraiten mit ainer lûter bîhte. un(d) mit andern gůten werchen*; Predigten, ed. HOFFMANN, S. 106, 110, 112; Hermann von Sachsenheim, Der goldene Tempel 1318, ed. MARTIN, S. 271: *Mit luter bicht, gancz ruw.*
221 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 328.
222 Predigten, ed. LEYSER, S. 127.
223 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 72.

werden kann »lauter« um das Attribut »wahr«.[224] Häufig findet sich adverbialer Gebrauch:[225] *ir sult ouch wizzen daz daz himelriche nieman entphet sunder den sine sunde růwent und die lůterliche bichtet und die buzet nach genaden und nach rechte und sich mit guten werken wol gezieret hat.*[226] Solches Beichten ist schon mehr als die halbe Genugtuung: *wan swenne der sůnder lûterlichen gebihtot. zehant so hat er sin sůnde mê et halbe gebuezet.*[227] Der Teichner reimt: *aber dů da bichten rain, der ist in der hell enkain.*[228] Johannes Rothe: *do din bichte lutterlich, so werret dir nichte!*[229]

Eine Begründung für diese Bezeichnung gibt Berthold von Regensburg: *Dû solt alle dîne sünde sagen lûterlîche unde gar: dâ von heizet ez lûter bîhte.*[230] Eine Beichte mit Hintergedanken wäre nicht »lauter«.[231] *Item sit pura sine duplicitate vel tergiversatione sine fermento vel excusationis, vel malitiæ, non faciat ibi perizomata cum primis parentibus.*[232] Sie ist frei von einer Beimischung von Falschheit, Heuchelei oder Selbstrechtfertigung: *pure, id est sine admixtione falsitatis, simulationis, et excusationis.*[233]

Von der Vorstellung der »Beimischung« abgesehen, die an unreine Metalle oder Wasser denken lassen könnte, klingt Metaphorisches am ehesten noch in Analogieargumenten wie »durch reine Beichte wird man rein« an. *die lauterkeit des gewissens vn(d) reynigkeyt des hertzens zů d(er) man zů dem vordersten vn(d) aller meyst durch die lauter war gantz vn(d) volkom(m)en beicht d(er) sůnden ko(m)men mag.*[234] Die Reinheit einer Beichte ist Voraussetzung dafür, daß sie (nach der Taufe) von Sünden zu reinigen vermag: *als wir in der toufe wůrden gewaschen von den sůnden da wir mit wůrden geborn, also werde wir mit der bicht von*

224 Kaufringer, Werke 27,144, ed. SAPPLER, S. 255: *mit der peicht lauter und war.* vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,879B: *per puram confessionem et per veram poenitentiam.*

225 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 232: *daz ir růwe entphat umme ůwere sůnde und die lůterliche bichtet und entphet bůze*; Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 194: *daz ir lûterlichen bîhten sult alle iuwer sünde*; ebd. S. 342; Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 465: *da ain mensch alle seyne sünd lautterlichen beichtet. on alle deckmentelin*; Adelheid Langmann, Offenbarungen, ed. STRAUCH, S. 52: *leuterlich gepeicht.*

226 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 210.

227 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 72 (als Paraphrase des Zitats *Confessio peccatoris est maxima pars satisfactionis*).

228 Heinrich der Teichner, Gedichte 584,101f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 122.

229 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 4466f., ed. NEUMANN, S. 126.

230 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 350.

231 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 67: *Ist aber, dc du vor osteron bihtost. un(d) dc du also gedenchest. Ja. kum ich nach osteron. dc ich denne da vor hân getan dc tůn ich hin nach aber. sich gedenchestu also so ist din biht niht lûter.*

232 Wilhelm von Auvergne (?), Tract. novus de poenit. 23, S. 242.

233 Absalon von Springiersbach, Sermo 29, PL 211,171C.

234 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 159.

tegelichen sûnden gereinigit, ob si lûter und rein ist.[235] Mit »lauterer« Beichte soll man das Herz reinigen: *Nu rêinint iwer herze uon allir slaht achuste, mit lutirre bihte, mit warin riwen aller iwer sundi, mit rehtir bûzzi, daz ir inphahen mûzzit den heiligin geist.*[236] Als Feind der Reinheit (dazu Kap. III,1a »Gott liebt die Reinheit») versucht der Teufel mit seinen Listen, eine »lautere Beichte« zu verhindern, indem er den Menschen dazu bringt, die Sünden in der Beichte zu beschönigen: *wan(n) d(er) teufel mag nit erleide(n) die demûtigkeit einer lautere(n) beicht. als d(er) hoffertig vn(d) neidig teufel. wan(n) er ist ein veind aller demútigkeit vnd reynigkeit.*[237]

c) Werke

Insofern sie sich nicht auf Gedanken oder Worte beschränken, geht es bei Sünden um schlimme Taten, weshalb ein großer Teil dieses Buches von »unreinen Werken« handelt. Diese beflecken den Menschen (sein Gewissen, sein Herz usw.); z.B. die Juden, *die sih iu beuuullan mit unsuberen uuerchan.*[238] Sie können wie ein unmetaphorischer Ausdruck mit einer anderen Bildlichkeit verbunden werden; bei Gregor etwa mit der des Fallens: *unde nunc uel per immunda opera labitur, uel per cogitationes illicitas foedatur.*[239]

»Reine Werke«[240] meint nicht wertneutrales Handeln; es sind vielmehr »gute Werke«,[241] die in rechter Absicht geschehen (*daz sint diu reinen werc vil guot, diu man durch got alhie tuot*).[242] Vor allem

235 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 291. Reinheit allein reicht freilich nicht; Ps.-Hugo von Viktor, Miscellanea VI,100, PL 177,857CD: *Fideliter, ut in fide Ecclesiae credat sibi peccata dimitti, quia Cain et Judas pure et humiliter confessi sunt, sed non fideliter.*

236 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 79. Vgl. Ps.-Bernhard, Meditationes piissimae 7,20, PL 184,498A: *Munda ergo illud (cor tuum) per puram confessionem et assiduam orationem, ut mundo corde Deum videre possis per continuam Dei circumspectionem.*

237 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 188; ebd.: *vnd darumb ist kei(n) sicher. besser vn(d) leicht(er) weg. empfliehen die anuechtung der hoffart vnd vnlauterkeit. wann all lâsterlich vnrein vnnd vnlauter gedenck. mit iren zûlauffenden oder zûuallenden anuechtunge(n) des leibs od(er) gemûts. klar. vnd laut(er). demûtiglich vor de(m) beichtuatter sagen. vnd dz als dick thûn. so dick vn(d) offt sich sollich gedenck in dem menschen vernewen.* Vgl. Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 342-345.

238 Physiologus, ed. MAURER, S. 94.

239 Gregor, Mor. VIII,10,22, CCL 143, S. 398.

240 Hugo von Trimberg, Renner 565, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 23: *reiniu werc*; ebd. 784, S. 32; Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 4936, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 77; Predigten, ed. LEYSER, S. 131: *daz die werk reine vnd gût sin*; Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 116: *gûte werk und reine werk*; Predigten, ed. JEITTELES, S. 135: *ein spiegel reiner werche.*

241 Vgl. Heinrich der Teichner, Gedichte 218,13f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 242: *so ist dw chausch ein grunt stain aller guten werch rain.*

242 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat 5015f., ed. PFEIFFER, Sp. 126.

geschehen sie nicht in der Absicht, dafür gelobt zu werden,[243] was als Eitelkeit oder Heuchelei die Werke beflecken würde. Der Heuchler will sein Wissen nicht durch reines Handeln ergänzen: *Pro eo quod non agit quae nouit, etiam hoc quod nouit amittit, ut quia scientiae suae puram operationem non sociat, contempta puritate boni operis et scientiam perdat.*[244] Die Werke der Pharisäer sind unrein (vgl. Mt. 23,3):

6191 *ir sult volgen ir worten*
niht ir werken, wand unreine
sî sint, dem tievel lieb al eine.[245]

Geiler von Kaisersberg nennt drei Gründe für das Beflecken von Werken: *Was macht daz unsre werk nit rain lauter und glaß scho̊n beleybent? es ist davon / daz ain mensch sein werk aintweders tůt auß lust und anmůt / so er im werk hat / oder tůt sy uß aignem willen / oder aber es tringt ain üppigkait damit ein / daz er will gesehen werden und andern menschen damit gefallen. oder es gefallt im selber.*[246] Bei Marquard von Lindau fragt der *iůnger*, wie er sich verhalten solle, damit seine Werke *von v̊ppiger ere icht vermåyligt wůrden.*[247]

Selbst Werke, die in guter Absicht geschehen, können befleckt werden, und zwar von anderen schlechten Werken: *Got sind nicht dancknäm div güten werch, div gemischet vnd gemaÿligt sind mit den v̊beln.*[248] Dies besagt, daß es nicht ausreiche, gute Werke zu tun, wenn man von den schlechten nicht lassen will. Gregor erläutert dies an dem Hiobvers 1,1, nach dem Hiob Gott fürchtete und das Ubel mied; beides sei notwendig: *Neque enim bona Deo accepta sunt quae ante eis oculos malorum admistione maculantur.*[249] Hierauf bezieht man sich bei dem Gedanken vom Beflecken guter Werke durch schlechte auch sonst: *Alse da gescribin stat. Qvi ingreditur sine macula. et operatur iusticiam* (Ps. 14,2). *dar zvo sprichit sanctus gregorius. Nec bona adeo accipiuntur. que ante oculos dei malorum admixtione maculantur. Daz quît alsus. Die gvottate helfint niwet umbe got. die man tagelich mischit mit vbeln werkin.*[250] Bei der Übertragung ins Deutsche ging hier die Befleckungsmetaphorik verloren.

243 Vgl. Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 7: *Swer Gote getruweliche dinet und alle sine gute werk luterliche thut durch die libe unserz heren und kein menshelichen lob da vone shuchet, deme gibt unser here alle di dink zu tun da mit her bihalden mag werden beide an lieb und an selen.*
244 Gregor, Mor. XV,14,17, CCL 143A, S. 757f.
245 Bruder Philipp. Marienleben, ed. RÜCKERT, S. 168.
246 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 340. Vgl. Arndt, Christentum I,33,7, S. 129: *Denn wo deine Werke mit eigener Ehre, Liebe, Lob und Nutz beflecket sind, taugt es nichts vor GOtt, und wenn's die höchsten Gaben wären.*
247 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 130.
248 Bavngart, ed. UNGER, S. 326.
249 Gregor, Mor. I,3,3, CCL 143, S. 26f.
250 Predigten, ed. WACKERNAGEL, S. 19.

V. Personen

1. Gott, Engel und Dämonen

a) Gott

Als in höchstem Maße vollkommen ist Gott in jeder Hinsicht heilig und »rein«. Er heißt *Got der reyne*[1] oder *Got der vil reine.*[2] Jesus verlangt vom Satan, nur den »reinen« Gott anzubeten (vgl. Mt. 4,10): *du solt anbiten den rainen got herren altersainen.*[3] Heinrich, der Dichter der »Litanei«, spricht Gott an als: *ewiger vater reine.*[4] Bekannt und vieldiskutiert ist der Beginn des Eingangsgebets von Wolframs »Willehalm«:

1,1 *Ane valsch du reiner,*
du drî unt doch einer,
schepfære über alle geschaft...[5]

Wenn es auch von keiner Vorstellung oder Definition der »Sünde« her denkbar wäre, daß Gott eine Sünde beginge – gegen wen sollte sie sich richten? –, so kann Gott doch ausdrücklich »rein von Sünden« heißen: *Got, du bist alleine . Von allen sunden reine.*[6] Im Falle des Gottmenschen Christus wäre die Aussage verständlich und sinnvoll, da er in seiner menschlichen Natur prinzipiell hätte sündigen können. Zwar lassen sich Attribute einzelner göttlicher Personen auf die ganze Trinität übertragen (und umgekehrt),[7] doch scheint das Reinsein von Sünde hier viel grundsätzlicher gemeint zu sein: Die Sünde (als das »Unreine«) ist das Gott (dem »Reinen«) Wesensfremde und ihm Entgegenstehende.

Gott, der »rein« von Sünden ist, verstieß die sündigen Engel aus dem Himmel und Adam aus dem Paradies; denn: *Wan got reine ist vor allen*

1 Md. Hiob 3204, ed. KARSTEN, S. 53; ebd. 8989, S. 145; 13485, S. 220; 14920, S. 243; vgl. Priester Wernher, Maria A 1053, edd. WESLE - FROMM, S. 61; Buch der Rügen 742, ed. KARAJAN, S. 66: *bæt durch got den reinen*; OCHS, »Willehalm«-Eingang, S. 20f.; zur Verbindung mit »süß« OHLY, Süße Nägel, z.B. S. 560f., 594.

2 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 2138, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 34.

3 Frau Ava, Das Leben Jesu 522f. (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 417).

4 Heinrichs »Litanei« (S) 90 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 134).

5 Wolfram, Willehalm, edd. LACHMANN - KARTSCHOKE, S. 1.

6 Heinrich von Hesler, Apokalypse 9777f., ed. HELM, S. 144.

7 KARTSCHOKE zu Wolfram, Willehalm 1,1, edd. LACHMANN - KARTSCHOKE, S. 266. Die reine Trinität z.B. Heinrich von Hesler, Apokalypse 706–711, ed. HELM, S. 11: *Got vater, Got sun, Got geist Ein war got unzuscheiden, Der vater in in beiden, Sie zwene mit im einen, Her reine mit in reinen Eben here und glich gewaldic.*

sünden, sô wil er bî deheiner sünde dehein tuon hân.[8] In einer Predigt heißt es, daß der Mensch vor dem Sündenfall Gott an Reinheit gleich war: *wan der menesce gote ê gelich was mit der reinecheit, da nach wart er ime ungelich uon sinen sunden.*[9] Schon die »Ähnlichkeit« mit dem »reinen« Gott vermag zu erklären, weshalb »reine« Menschen, die ihr Herz nicht einmal mit müßigen Worten beflecken, mit ihrem Gebet so viel bei ihm erreichen: *Apud omnipotentis Dei singularem munditiam atque eius simplicem naturam multum* [...] *humani cordis munditia atque simplicitas ualet. Hoc ipsum namque quod eius famuli, a terrenis actionibus segregati, otiosa loqui nesciunt et mentem per uerba spargere atque inquinare deuitant, auctoris sui prae ceteris exauditionem impetrant, cui, in quantum est possibile, ipsa puritate ac simplicitate cogitationis quasi ex quadam iam similitudine concordant.*[10] Weil er selbst rein ist, liebt Gott die (vor allem jungfräuliche) Reinheit (dazu Kap. III,1a). Wegen der Reinheit Gottes ist die Gottesliebe »rein«.[11] Und es ist eine Sünde, unwürdig zu kommunizieren, *wane dar ab kůmet ime der vlecke daz er den reinen got untphet sundiclichen.*[12] Weil die Lüge unrein ist (dazu Kap. III,2b), versteht es sich von selbst, daß Gott nicht lügt:

III,86 *die reinikeit hât er gegeben:*
dâ von ist er al eine
der reine ob aller reine.
swer liuget, der enist niht rein.
dâ von wart nie wort sô klein,
der ez lüge, daz der sî
got mit reinikeit iht bî.
sît er daz niht für guot enhât,
daz liegen sol sîn hantgetât,
sô wære im selben liegen leit,
wan lüge ist ein unreinikeit.[13]

Daß Gott in seiner übergroßen Reinheit nicht befleckt werden kann,[14] illustriert der Topos vom *sol intaminatus* metaphorisch (dazu Kap. VII,8).

8 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 238.
9 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 100.
10 Gregor, Dial. III,15,13, SC 260, S. 322.
11 Bavngart, ed. UNGER, S. 257: *Div vollechomen minne gotes* [...] *ist rein, wan si von dem reinen got chumet. Si ist luter, wan si got luterlichen durch in selben minnet.*
12 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 5.
13 Herrand von Wildonie, Vier Erzählungen, edd. HANNS FISCHER – PAUL SAPPLER (ATB 51) Tübingen ²1969, S. 24f.
14 Z.B. Petrus Chrysologus, Sermo 35,2, CCL 24, S. 201; ebd. 36,1, S. 207: *quia creaturae suae adtactum nescit deus, deus non potest sordidari*; Tertullian, Adv. Marcionem IV,9,4, CCL 1, S. 559: *A quo et si homo inquinari potuisset, deus utique non inquinaretur, incontaminabilis scilicet.*

Trotz der durchgängigen Auffassung von der Nichtbefleckbarkeit Gottes gibt es immer wieder einmal Stellen mit entgegengesetzter Aussage. Ihnen geht es aber weniger um theologische Dogmatik, als darum, Sünde oder Sünder als in besonderem Maße verachtenswert darzustellen. Etwa in den »Sextussprüchen« (in der lat. Fassung des Rufinus): *homo incontinens polluit deum.*[15]

b) Heidnische Götter

Im Gegensatz zu »Reinheit« des wahren Gottes sind heidnische Götter toposhaft unrein.[16] Diese Unreinheit hat einmal die Funktion, die »Götzen« oder »Abgötter« verächtlich zu machen. Zudem kann mit dem Rückgriff auf die rituelle Verunreinigung durch Götzendienst in der Bibel (dazu Kap. III,2g) die Verehrung von heidnischen Göttern als sündhaft (»verunreinigend«) hingestellt werden. Und drittens mag das Verständnis der Götter als Dämonen, also als »unreine Geister«, hierbei eine Rolle spielen. Kaiser Karl hält im »Rolandslied« seinem Gegner Paligan vor: *dine gote sint unraine.*[17] Zu heidnischen Zeiten, so heißt es in der »Kaiserchronik«, betete man die »unreinen Abgötter« (*abgot diu unrainen*) an.[18] Der Priester Konrad umschreibt die »stummen Götzenbilder« (*simulacra muta*) des Paulus, zu denen es »uns« als Heiden zwanghaft hinzog (1 Kor. 12,2), als »unreine Götzen«, und ihre Anbetung erscheint dort als Werk des »unreinen Geistes«: *wan do ir hie bevor ane got waret, do phlac iwer der vil ubel tivel unde wist iuch unde fuort iuch der sine unreine gaist niht dar ir wolte, sunder da dem tivel da liep was, da ir in sime namen diu unrainen apgot ane peten muost.*[19] Wenn negative Attribute gereiht werden, dann sind die Götter auch »taub« (*Div falschin vnd div tovbin Vnreinen verfluochten abgot*).[20]

c) Christus

Bei Christus als Sohn Gottes ist das Reinsein durch die Bibelsprache vorgegeben; nach dem Hebräerbrief (7,26) wurde er für uns zum vollkommenen »Hohenpriester«: *pontifex, sanctus, innocens, inpollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior caelis factus.* »Rein« kann dabei

15 Sextussprüche 429, ed. CHADWICK, S. 61.

16 Z.B. Qumran, 1 QS IV,5 (MAIER - SCHUBERT, Qumran-Essener, S. 149): »Herrliche Reinheit, verabscheuend alle unreinen Götzen«.

17 Pfaffe Konrad, Rolandslied 8487, edd. WESLE - WAPNEWSKI, S. 294.

18 Kaiserchronik 45, MGH Dt. Chron. I/1, S. 80.

19 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 142.

20 Hugo von Langenstein, Martina 79,112-80,1, ed. KELLER, S. 199. Vgl. die negative Reihung Kaiserchronik 8159-8182, MGH Dt. Chron. I/1, S. 231f.

durchaus im Sinne des Freiseins von Sünde verstanden werden, da Christus als Mensch »keine Sünde tat« (1 Ptr. 2,22 *qui peccatum non fecit*). Nach Isidor ist die Christusbezeichnung »Nazareus« (vgl. Mt. 2,23) etymologisch gerechtfertigt: *Nazareus a merito, id est sanctus sive mundus, quia peccatum non fecit.*[21] Heinrich von Hesler umschreibt Jesus als *den sundenreinen.*[22] Attributiv heißt er sonst »rein«:[23] *Dô wart Krist al eine für alle menschen reine*;[24] als Person der Trinität auch »reiner Gott«.[25] Der Ausdruck paart sich mit weiteren preisenden Epitheta wie »gut«[26] oder »getreu«; der Marner spricht ihn an: *getriuwer reiner Krist.*[27] Gleiches gilt für das Attribut »süß«,[28] das auch auf den Namen »Jesus« bezogen wird.[29]

Der Gedanke der Erlösung ist mit dem der Sündenreinheit direkt verknüpft; Christus mußte frei sein von allem Schmutz, um das Menschengeschlecht reinigen zu können: *Non filius matris aut suis est ullis sordibus delibutus; neque enim re uera aliquid circa se habere possit inmundum, qui humani generis peccata, sordes et maculas uenerat mundaturus.*[30] Die göttliche Reinheit Christi wurde durch sein Menschsein nicht beeinträchtigt: *Natus est in carne Christus, sed natus est de spiritu sancto; accepit hospitium carnis, sed de aula uirginis, ut et ueritas esset corporis humani, et de pollutione humani generis nil haberet.*[31] Die Jungfrauengeburt war die Voraussetzung dafür, daß er ohne jeden Flecken einer Sünde geboren wurde; Honorius knüpft an der Etymologie von »Libanon« an: *Libanus dicitur »candidatio«, et Christus est candidus, quia de casta Virgine sine labe peccati natus.*[32]

21 Isidor, Etym. VII,2,36, ed. LINDSAY; vgl. z.B. Bruno von Segni, In Mt., PL 165,85A: *Bene autem Nazaraeus dicitur Christus, quia non solum ipse est mundus, verum etiam sine ipso nihil est mundum.*
22 Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi 1586, ed. HELM, S. 62.
23 Heinrich der Teichner, Gedichte 89,44f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 102f.: *also ist uns Christ der rain von dem ewigen tod erstanden*; Väterbuch 34017, ed. REISSENBERGER, S. 492: *Cristus der vil reine*; Priester Wernher, Maria A 3657f., edd. WESLE - FROMM, S. 205: *Daz geborn wart der reine Jesus Christus in einem staine.*
24 Freidank, Bescheidenheit 7,24f., ed. BEZZENBERGER, S. 74.
25 Heinrich der Teichner, Gedichte 281,14-16, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 311: *daz der almachtig got, der rain, der chain sund nie hat begang, fůr den sunder ward erhang.*
26 Reinmar von Zweter, Gedichte I,198, ed. ROETHE, S. 408: *dû reiner unde guoter.*
27 Marner XII,32, ed. STRAUCH, S. 99.
28 Marner XIII,24-26, ed. STRAUCH, S. 100: *Daz was der werde reine, der süeze Altissimus, den dû gebære al eine*; Von der Zukunft Gottes 493 (SCHWAB, Thema [I], S. 22): *Der selb raine suzz christ*; Bruder Philipp, Marienleben 6431, ed. RÜCKERT, S. 174; ebd. 7416, S. 201. Weiteres bei OHLY, Süße Nägel, z.B. S. 594, 599.
29 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 6 (Bernhard): *O suzer, O suzer name Jesus! du bist mir ein reiner und ein lustich name und liber name.*
30 Zeno von Verona, Tract. I,54,2,4, CCL 22, S. 129.
31 Petrus Chrysologus, Sermo 15,4, CCL 24, S. 96.
32 Honorius, In Cant., PL 172,407C.

Das göttliche »Wort« nahm unbefleckt die Menschheit an;[33] so sollen wir glauben, daß er *genûmen habe die menscheit ane vlecken von der ewigen magt sente marien.*[34]

697 *Unde als die muter hier gebar*
Lutter sunder vlecken gar ·
Daz gemischete Gotes wort,
Also gebar iz der vater dort
In eweclicher vorbesicht
Er dan wurde geschaffen icht.[35]

Christus war in allem Mensch, nur nicht in der Sünde:

14704 *Do glichete her wol der sunnen,*
Wen her nam unbewollen
Die menscheit an sich vollen,
So da nichtes an gebrach
Wen daz da sunden nicht geschah.[36]

Christus überwand die Sünde in seiner eigenen Person, indem er unbefleckt die Menschheit annahm: *Et iam quidem peccatum in propria persona vicit, quando naturam humanam sine ulla contagione suscepit.*[37] Seine Menschheit wurde nicht durch Sünden unrein.[38] *Non enim venit, ut in peccatis nostris contaminaretur, sed ut contaminatos mundaret.*[39] So war Christus in jeder Hinsicht »rein«: *er waz och der rainste und der aller kúnschost mentsch der ie geboren wart oder iemer me geboren wirt. sinú wort, sinú werch und ållú sin gebårde und allez sin leben waz alz reht raine alz ez solte, won er waz ain ursprung aller rainkait.*[40] Er nahm den höchsten Grad der Reinheit ein, *want he hefft ghehat vullenkomene vnnoselheit, want he nicht beulecket en was noch nicht beulecket en mochte werden myt erfsunde off myt wercklicher sunde.*[41]

33 Heinrich von Hesler, Apokalypse 639f., ed. HELM, S. 10: *Daz wort nam unbewollen Die menscheit an sich vollen.*
34 Predigten, ed. LEYSER, S. 58.
35 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 11; zur »Sonne« s. Kap. VII,8.
36 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 216.
37 Bernhard, In nativitate Domini 1,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 247).
38 Petrus Damiani, Sermo 63,5, CCCM 57, S. 365: *quia suscepta Redemptoris humanitas ab omni peccatorum contagio casta prorsus et inuiolata permansit*; ders., Sermo 72,7, ebd. S. 424: *Christi* [...] *humanitas, pura scilicet atque sincera, necnon a cunctis omnino culparum squaloribus aliena.*
39 Gottfried von Admont, De benedictionibus Jacob Patriarchae 10, PL 174,1149A.
40 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 304.
41 Jordanus von Quedlinburg, Predigten, ed. FLENSBURG, S. 44.

Angesichts dieser durchgängigen Lehre vom Unbeflecktsein Christi, die hinsichtlich seines göttlichen Wesens auch von seiner Unbefleckbarkeit ausgehen kann, klingt eine Formulierung in einem Meisterlied von 1596 äußerst gewagt, nach der Christus sich mit unseren Sünden »befleckte«; dieses »Beflecken« wird jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen sein, daß Christus Sünden beging, sondern daß er sie stellvertretend für die Menschen sich zu eigen machte:

53 *Darumb ihr christen laßet vns bedenckhen,*
wir waren mit nott gantz bedeckht,
darumb thät vns Gott sein lieben sohn schenckhen,
der sich mit vnser sündt befleckht,
auf das er vns entledigt großer schmertzen.[42]

Die Idee von einer Stellvertretung, welche die soteriologische Bedeutung der Passion Christi erklärt, hat es mit der paradoxen Situation zu tun, daß jemand »gereinigt« wird, der selbst »rein« war. Gregor der Große entwickelt dies in der allegorischen Deutung der Schläge, denen Hiob ausgesetzt war (vgl. Hiob 2,3) *Frustra quippe afflictus est qui et culpae ultione pressus est, et culpae contagio inquinatus non est.*[43] Die Begründung einer stellvertretenden Bestrafung für die Sünden der Menschheit wird in dieser Bildlichkeit zur stellvertretenden Reinigung: *Rubigo quippe uitii purgari non potuit nisi igne tormenti. Venit itaque sine uitio; qui se subiceret sponte tormento, ut debita nostrae iniquitati supplicia eo reos suos iuste amitterent, quo hunc a semetipsis liberum iniuste tenuissent. Frustra ergo et non frustra afflictus est qui in se quidem admissa non habuit, sed cruore proprio reatus nostri maculam tersit.*[44] Die Metaphorik der Metallreinigung vermag zwar zu erklären, weshalb zum Reinigen von Sünde (als »Rost«) ein Leiden (als »Feuer«) notwendig ist; den Gedanken jedoch, daß durch dieses Leiden eines Reinen **andere** Menschen gereinigt werden, trägt diese Metaphorik nicht. Dies vermag wiederum die Bildlichkeit des Abwaschens mit Christi Blut zu erläutern, in welche Gregor deshalb wechselt. Solch ein Wechsel von einer Metaphorik in die andere ist bildlich nicht nachvollziehbar; daß er dennoch kaum ins Auge fällt und die über Jahrhunderte wirksame Suggestivkraft solcher Argumentationen nicht beeinträchtigt, liegt wahrscheinlich an dem religionshistorisch uralten Analogiedenken, nach dem Reinheit sich mitteilen läßt und damit »reinigt« (dazu Kap. XII,2). Die vertraute Denkform der Analogie überspringt gewissermaßen die Problematik der aus der Erfahrung nicht zu stützenden Stellvertreter-Vorstellung, nach der unreine Menschen gereinigt werden, indem ein Reiner

42 Georg Morgenstern, Ein figur der victory Christy (Meisterlieder, edd. KLESATSCHKE – BRUNNER, S. 101).
43 Gregor, Mor. III,14,26, CCL 143, S. 131.
44 Gregor, Mor. III,14,27, CCL 143, S. 132.

sich reinigen läßt. Verkürzt findet sich dies in dem knappen Analogieargument, Christi Reinheit[45] möge den Sünder von seiner Unreinheit befreien:

467 *O kuscher reyner gottis son*
Ihesu der ny hot vbels don,
Dyn reynigheit myn wüstigheit
Hyn nym durch dyne guttigheit![46]

So gibt Christi Reinheit dem Sünder die Zuversicht, von Christus gereinigt zu werden: *iste sine dubio me lavare potest, quem constat inquinatum non esse.*[47] Bernhard formuliert dies in einer etymologisch begründeten Salomon-(*pacificus*)-Christus-Typologie:[48] *Minime prorsus apud verum Pacificum istiusmodi inquinamenta reperies. Oportet namque esse sine peccato eum qui tollit peccata mundi, quo ad reconciliandos peccatores inventus idoneus, iure sibi nomen vindicet Salomonis.*[49]

d) Engel

Wenn von der Reinheit der Engel die Rede ist, dann geht es nur selten um diese himmlischen Geistwesen (etwa wenn Gott umschrieben wird als derjenige, *der die engele reine unde lûtere gescôf, ime ze dieneste, der armen christenheit ze trôste*).[50] In den meisten Fällen ist »engelhafte Reinheit« (*angelica munditia*) ein Ideal von Menschen, das vom frühchristlichen Konzept der *vita angelica*[51] bis zu dem ins Profane gleitende Attribut »engelrein«[52] reichen kann. Zwar können die Engel allgemein ein »reines«, d.h. gottwohlgefälliges Leben bezeichnen,[53] doch dominiert deutlich das Verständnis als sexuelle Askese, vor allem in beständiger Jungfräulichkeit.[54] Der Verzicht auf die Ehe nimmt in

45 Z.B. Predigten, ed. LEYSER, S. 25: *ihesus christus. wunderliche heilich. wunderliche schon vnd reine der reine gemachet hat die vnreine kinderen adames vnd even.* Aponius, In Cant. 11, PLS 1,987: *moriendo immaculatus pro maculatis.*
46 Johann von Soest, Dy gemein bicht, ed. BAHDER, S. 142.
47 Bernhard, In vigilia nativitatis Domini 4,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 223).
48 Dazu u.a. KLINCK, Etymologie, S. 60.
49 Bernhard, In Cant. 28,5,11 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 200).
50 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 113.
51 Dazu u.a. FRANK, Angelikos bios; BROWN, Keuschheit.
52 Dazu DWb III, Sp. 575f.; z.B. Reinmar von Zweter, Gedichte 79,8f., ed. ROETHE, S. 450: *ich hânz dâ vür, daz er sî engelreine, wer edel sî...*
53 Mechthild, Licht V,32, ed. NEUMANN, S. 192: *Die jungvrowen bezeichent tugende, da ein mensche gotte mitte gedienet hat; die engel bezeichent ein rein leben, da der mensch got mit gevolget hat.*
54 Bernhard, In Nativitate Beatae Mariae 8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 280): *Angelica plane vita virginitas, et qui non nubent, neque nubentur, erunt sicut angeli Dei* (vgl. Mt. 22,30).

diesem Leben vorweg, was für den Himmel versprochen ist (Mt. 22,30).[55] *Div chivshe bidivtet himelishes leben. Er lebt engelishen nicht mennishlichen der sinen leip chivshlichen behaltæt.*[56] Mit keiner anderen Tugend wird man engelgleich: *Ez mv̊gen auch die lůt mit cheinen tugenden den engeln als gelich werden als mit der chůsche.*[57] Fehlende Verunreinigung ist durchweg das Kriterium dafür: *die junckfrauschafft ist geschåtzt nit ain menschlich sunder ain englisch leben im flaisch on begierde vnd vermailigung des flaisch zů leben.*[58] Auch ein Chrysostomus-Zitat hebt die Jungfräulichkeit hervor:

1564 *Johannes mit dem gulden munde*
der sprag also zu einer stunde:
alle geistliche togunde, wy man di vint,
alles englische wercke sint,
aber di kuscheit alleine sunderlich
di macht di lute den engeln glich
unnd werden in der togund ein,
wanne sy sint unbeflecket unnd rein.[59]

Das Verständnis der Engel als Jungfrauen kann als Grund dafür gelten, daß ein Engel dazu ausgewählt wurde, um Maria die frohe Botschaft zu bringen (*propter cognationem virginitatis ad naturam angelicam*).[61] Die Existenz der Engel begründet gleichsam die Notwendigkeit von Jungfrauen: *Es schreibt Augustinus / als got hat im hymel diener / die engel / also wolt er auch haben auff erdtrich zů dienst die schar der iunckfrawen / die Augustinus durch ir rainigkait engel nennet.*[62] Marias Reinheit übertraf die Reinheit der Engel noch: *Quae enim vel angelica puritas virginitati illi audeat comparari, quae digna fuit Spiritus Sancti sacrarium fieri et habitaculum Filii Dei?*[63] Diejenigen, die im fleischlichen Leib tapfer gegen die Laster ankämpfen und sich nicht vom giftigen Dreck der Welt beflecken lassen, werden von den Engeln

55 Vgl. Otto von Freising, Chron. VII,35, edd. HOFMEISTER – LAMMERS, S. 560 (von den Ordensleuten): *Eque tamen omnes vitae et conscientiae puritate ac sanctimonia caelesti et angelica in terris vita degunt*; Beda, De tabernaculo II, CCL 119A, S. 58: *qui mortificatis ad puram cunctis concupiscentiae carnalis illecebris caelestem quodam modo in terris uitam gerunt atque inter homines positi angelicam magis puritatem imitantur.*
56 Predigten, ed. LEYSER, S. 12.
57 Bavngart, ed. UNGER, S. 200f.
58 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 472.
59 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 45.
61 Hugo Ripelin, Comp. IV,2, S. 122.
62 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 469.
63 Bernhard, In Assumptione Beatae Mariae 4,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 248); ders., In Nativitate Beatae Mariae 12 (ebd., S. 283): *Est in angelis caritas, est puritas, est humilitas. Quid horum non eminuit in Maria?*

bewundert, in deren Gesellschaft sie aufgrund ihrer Reinheit eingehen sollen; so spricht Gott bei Hildegard von Bingen: *O dulcissimi flores, angeli mei in uestro certamine admirantur quod mortem transitis, ita quod in uenenoso luto mundi polluti non estis, cum tamen carnale corpus habetis, illud hoc modo conculcantes, quod gloriosi in consortio eorum eritis, quoniam secundum similitudinem ipsorum impolluti apparetis.*[64] Die Reinheit der Engel dient auch als Argument für den Zölibat des Klerus; da nach dem Propheten Maleachi (2,7) der Priester das Amt eines Engels des Herrn ausübt, soll er auch so leben wie ein Engel:

529 *wir hœren den wissagen leren,*
er si ein engel unsers herren.
welle wir in der engel namen geben,
so sulen si ouch engliscen leben.
wil er danne mit ubeln wiben
den engel von im vertriben,
daz er biwillet sinen lichnamen,
des mag er sich iemmer scamen.[65]

e) Teufel und Dämonen

Anders als bei den Engeln, deren Reinheit meist im Vergleich für menschliches Freisein von Sünde und Sexualität steht, geht es bei »unreinen« Teufeln vor allem um diese selbst.[66] Luzifer,[67] zuvor ein strahlender Erzengel, verlor durch die Sünde seine Reinheit und wurde schwarz wie Ruß oder Kohle; in der Auslegung des schwarzen Pferdes der Apokalypse (6,5) heißt es bei Heinrich von Hesler:

10881 *Daz pfert daz swarz waz als ein kole,*
Glichet sich Sathanase wole,
Wen her mit valschem kluttere
Sin engelischen luttere
Vorloz [...].[68]

64 Hildegard, Scivias I,2,24, CCCM 43, S. 31.
65 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 289).
66 Auch auf Menschen bezogen bei Augustinus, De beata vita 3,18 (RUB 7831) Stuttgart 1982, S. 34: *quod ritu castissimorum sacrorum spiritus inmundus* [...] *duobus modis appellari solet, vel ille, qui extrinsecus animam invadit sensusque conturbat et quendam hominibus infert furorem* [...]; *aliter autem dicitur spiritus inmundus omnis omnino anima inmunda, quod nihil est aliud quam vitiis et erroribus inquinata.*
67 Heinrich von Hesler, Apokalypse 1222-1225, ed. HELM, S. 20: *Dar kumt ouch der unreine Lucifer, der helle vurste, Mit unsitelichem geturste, Die sele zu vorslindene.*
68 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 160.

Der Teufel ist nun so »unrein«, daß niemand ihn anzuschauen wagt:

4068 *Der tiuvel was ein engel hêr*
unde solte wonen immer mêr
bî gote wunneclîche
in sîme himelrîche;
der ist von sunden orden
als unreine worden,
daz in nieman tar anesehen.[69]

Ein Meisterlied bringt die Verwandlung von Engeln in Teufel auf die knappe Formel: *auß gutten engelein wurden teuffel vnrein.*[70]

»Unreine Geister« (*immundi spiritus*) zu sein, zählt zu den Definitionen der Dämonen;[71] und es ist eine geläufige Bezeichnung für sie, die sich an mehreren Stellen des N.T. (u.v.a. Mt. 10,1; 12,43; Mk. 1,23; vgl. Lk. 4,33 *daemonium immundum*) sowie in jüdischen Quellen findet.[72] Krankheits- und Besessenheitsdämonen, um die es sich meist handelt, werden dann mit den gefallenen Engeln identifiziert: Es entstehen »die Teufel« als die »unreinen Geister«. Luzifer und der Versucher Satan verschmilzen (mit weiteren dämonischen Vorstellungen) zu »dem Teufel«, dem »unreinen Geist«. Sprachlich ließ sich auch zurückgreifen auf die alttestamentliche Verheißung Zch. 13,2 *et prophetas et spiritum inmundum auferam de terra*, wobei »unreiner Geist« an dieser Stelle wohl nicht dämonologisch gemeint war, jedoch später so verstanden wurde.[73] Im Deutschen steht attributiv meist »unrein«,[74] gelegentlich auch »unsauber«; so schon im ahd. Tatian, etwa als Übertragung von Mk. 5,8: *Tho quad imo ther heilant: úzgang, thú unsuboro geist!*[75] Niederdeutsch können

69 Heinrich von Kröllwitz, Vater unser, ed. LISCH, S. 165.

70 Jakob Thoma, Vom vall der engel 25f. (Meisterlieder, edd. KLESATSCHKE - BRUNNER, S. 117).

71 Z.B. Hugo Ripelin, Comp. II,26, S. 58: *Dæmones sunt spiritus impuri, humani generis inimici, mente rationales, in nequitia subtiles, cupidi nocendi, per superbiam tumidi, semper in fraude novi, immutant sensus, inquinant affectus, vigilantes turbant, dormientes per somnia inquietant, morbos inferunt, tempestates concitant, in lucis Angelos se transformant* (vgl. 2 Kor. 11,14), *semper infernum suum secum portant, in idolis sibi cultum divinum usurpant, super bonos dominari appetunt, magicæ artes per eos fiunt, bonis ad exercitium dantur, semper fini hominis insidiantur.*

72 Dazu STRACK-BILLERBECK, Bd. 4, S. 503ff.

73 PASCHEN, Rein und Unrein, S. 34.

74 Z.B. Bamberger Glauben (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 140): *daz die uone rehtemo gotes urteilde denne uiruluohte uarent mit dem tiuuele ioh mit allen den unreinen geisten in daz êwiga uivr der helle*; Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 59: *der unrein geist*; S. 60; 64; 147: *den unreinen geisten*; Predigten, ed. LEYSER, S. 134: *der vnreine geist*; Predigten, ed. STRAUCH, S. 160: *dy vnreinen geist dy weiczigen sy*; ebd. S. 173; Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 100: *der unrain gaist*; u.v.a.

75 Tatian 53,7, ed. SIEVERS, S. 74; vgl. ebd. 57,6, S. 80 (zu. Mt. 12,43); 92,6, S. 134 (zu Mk. 9,24).

sie *de gheest der unreynicheit* heißen.[76] Ein weiteres negatives Attribut wie »böse« steigert die Verächtlichkeit noch einmal: *der unrain bœs gaist.*[77] Als eine der vielen Umschreibungen und Tabuwörter ist »der Unreine« eine feste Bezeichnung des Teufels.[78]

Den Grund dafür, weshalb diese Geister »unrein« heißen, sieht man durchweg in ihrer Sünde und Bosheit: *spiritus per naturam, immundus per culpam; spiritus per conditionem, immundus per iniquitatem.*[79] Selbst unrein, versuchen sie, das Herz des Menschen mit Sünden zu verunreinigen: *immundi spiritus munditiam cordis maculare nituntur.*[80] Auf diese Weise ließ sich die Frage beantworten, wie der Teufel die Gedanken der Menschen in seinem Sinne beeinflußt (*cogitationes hominum incendat et instiget*) – er befleckt sie mit seinem Schmutz (und steckt sie wie mit Fäulnis und Krankheit an): *Dicunt enim quidam quod cum a deo permittitur applicat se anime humane vicinum et quia ipse totus sordidus et fetidus inficitur anima et corrumpitur ex eius vicinia. Unde: »uvaque contacta livorem ducit ab uva«, sicut unum animal ex alio contagioso contrahit contagium.*[81]

Nicht alle Teufel scheinen gleich »unrein« zu sein; jedenfalls ist eine Steigerung möglich. Im »Bamberger Glauben« heißt es, daß Jesus in der Wüste *bichorot wart uone demo unreinesten geiste.*[82] Diejenigen Teufel, welche zur »unreinen« Sünde der Unkeuschheit verführen, sind bei Berthold »unreiner« als andere Teufel: *swie unflætic alle die tiuvel sint, sô sint die tiuvel zehenstunt unflætiger danne ander tiuvel, die dâ unkiusche râtent. Die sint unflætiger vil wan die dâ mort râtent oder hôchvart oder dehein ander sünde.*[83] Auch sonst ist offenbar ein spezieller Teufel für diesen Bereich zuständig: *ein teuffel haist der unrain gaist der dw unchåusch fugen chan.*[84]

Als feststehender Ausdruck steht diese Bezeichnung der Dämonen in der Allegorese auch auf der Bedeutungsseite; etwa in der Auslegung des Wüstensturmes, der das Haus der Kinder Hiobs zusammenstürzen läßt

76 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 33.
77 Des Teufels Netz 59, ed. BARACK, S. 3; vgl. Michel Beheim, Gedichte 449,299, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 3/1, S. 312: *die bösen gaist unraine.*
78 Z.B. Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 24; Priester Arnold, Legende von der hl. Juliana 437 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 39): *(du) unreiner(!)*
79 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,12,14, ed. CHATILLON, S. 472.
80 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,8,15, ed. CHATILLON, S. 352; vgl. Beda, In Ezram et Neemiam III, CCL 119A, S. 373: *quia spiritus immundi satagunt nostri munditiam cordis commaculare.*
81 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 475; das Zitat nach Juvenal, Saturae I,2,81.
82 Bamberger Glauben und Beichte (Denkmäler, ed. STEINMEYER, S. 137).
83 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 413.
84 Heinrich der Teichner, Gedichte 217,26f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 242.

(Hiob 1,19): *regio deserti est immundorum spirituum multitudo derelicta, quae dum conditoris sui beatitudinem deseruit quasi manum cultoris amisit; a qua uentus uehemens uenit et domum subruit quia ab immundis spiritibus fortis temptatio subripit, et a tranquillitatis suae statu conscientiam euertit.*[85] Die Vorstellung, Engel seien vom (Äther-)Himmel in den Lufthimmel gefallen, wo sie (als »Luftdämonen«) herumfliegen, führt Gregor bei der Deutung von Hiob 1,16 ein, wonach »Feuer Gottes« vom Himmel fiel und die Schafe verbrannte: *Et scimus quod immundi spiritus qui e caelo aethereo lapsi sunt in hoc caeli terraeque medio uagantur, qui tanto magis corda hominum ascendere ad caelestia invident, quanto se a caelestibus per elationis suae immunditiam proiectos uident.* Die wegen ihres Hochmutes unreinen Teufel neiden den Menschen die Reinheit ihrer Gedanken (»Schafe«) und stecken sie mit dem Feuer der Versuchung in Brand. *Quia ergo ab aereis potestatibus contra cogitationum nostrarum munditiam flamma liuoris irruit, de caelo ignis ad oues uenit. Saepe enim mundas mentis nostrae cogitationes ardore libidinis accendunt; et quasi igne oues concremant dum castos motus animi, luxuriae temptatione perturbant. Quis ignis Dei dicitur quia etsi non faciente Deo, tamen permittente, generatur.*[86]

Die Unreinheit der Dämonen wird oft metaphorisch nicht weiter ausgeführt, oder sie wird mit anderen Metaphoriken verbunden, zum Beispiel mit der Bildlichkeit des Kampfes (*quia inmundi spiritus cogitationi nostrae, uerbo et operatione semper insidiantur*),[87] in der ein Beflecken wie ein Fremdkörper wirkt: *quia uirginum chorus contra inmundorum spirituum feritatem tanto uiolentus est, quanto nullo eorum uulnere saucius, nulla eorum suggestionis sorde pollutus.*[88] Durch die Erlösung hat Gott uns aus ihrem »Gefängnis« befreit: *der uns hât enbunden und erlôset von dem charchêre der unreiner geiste, di von himele wurden verstôzen.*[89] Maria »befreit« den Menschen vom »unreinen« Teufel: *hirumbe izt ez guth unsir vrowen dinen, wan sie ledegit den menshen von dem unreinen thůvele, van sinen sunden und von dem ewigen thode.*[90]

Zwar ist es von der Bildseite her nicht einsichtig, weshalb etwas Unreines nicht gereinigt werden könnte, doch kommt beim Teufel wohl schon deshalb keine Reinigung in Betracht, weil man sich dadurch in die Häresie des Origenes begeben würde (»Apokatastasis«). Theophilus von Alexandrien zitiert einen (echten?) Satz des Origenes, nach dem der Teufel letztendlich vom Schmutz aller seiner Sünden befreit werde: *Christi regnum finietur aliquando; zabulus cunctis peccatorum sordibus liberatus aequo honore decorabitur et cum Christo subicietur.*[91]

85 Gregor, Mor. II,49,76, CCL 143, S. 105.
86 Gregor, Mor. II,47,74, CCL 143, S. 103.
87 Gregor, In I Reg. IV,155, CCL 144, S. 375.
88 Gregor, In I Reg. V,78, CCL 144, S. 468.
89 Predigten, ed. JEITTELES, S. 14.
90 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 12.
91 Origenes, De principiis, edd. GÖRGEMANNS – KARPP, S. 656App.

2. Menschen

a) Sünder

In der Sündenmetaphorik der Unreinheit ist ein Sünder grundsätzlich »unrein«; mit jeder Sünde kann der Mensch sich beflecken. Beichten und Sündenklagen, die das Bekenntnis begangener Sünden häufen, gipfeln oft in einer Formulierung wie »es gibt keine Sünde, mit der ich mich nicht befleckt hätte«. Am Beispiel der Kataloge von Fleischessünden wurde dies bereits vorgeführt (dazu Kap. III,1c). Auch sonst kann es heißen: *Nullum invenio peccatum, a quo non sim aliquo modo inquinatus.*[92] Oder: *Nullum enim invenio vitium, a quo non traxerim aliquod contagium.*[93] Paulinus von Aquileja:

13,1 *Nullum peccatum super terrae faciem*
Potest aut scelus inveniri quodpiam,
A quorum non sim inquinatus faecibus
Infelix ego.[94]

Auch Balderich von Bourgueil schließt in seiner »Confessio poenitentialis« einen langen Katalog von Sünden summierend ab: *Omnia, que maculant miseros, contagia feci.*[95] Solche Bekenntnisse haben einmal die Funktion für den Sprechenden, sich als ganz und gar sündig zu bezeichnen; zudem lassen sich mit ihnen – wie in der Beichtpraxis – auch solche Sünden mit einschließen, die selbst in einem langen Katalog nicht genannt wurden. Da niemand alle denkbaren Sünden begehen kann, handelt es sich hier um hyperbolische Formulierungen für ein ausgeprägtes Sündenbewußtsein. Diese Hyperbolik bietet gleichzeitig die Sicherheit, keine Sünde im Bekenntnis ausgelassen zu haben.

b) Jeder Mensch

Gegenüber diesem aus der Perspektive des schuldbewußten Menschen gesprochenen Bekenntnis, er habe sich mit allen Sünden befleckt, ist für theologische Lehre und kirchliche Verkündigung die Aussage charakteristisch, alle Menschen seien befleckt mit Sünden. Dieser Gedanke, daß niemand ganz ohne Sünden leben könne, wird häufig nichtmetaphorisch formuliert (oder mit anderen Metaphern verbunden); so etwa bei Gregor: *Nemo quippe est, qui ita vivat, ut aliquatenus non*

92 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 19,33, PL 184,525B.
93 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 20,37, PL 184,527B.
94 Paulinus von Aquileja, Versus de Paenitentia, AH 50, S. 149.
95 Balderich von Bourgueil, Carmen 122,99, ed. HILBERT, S. 137.

delinquat.[96] Selbst die Erwählten müssen sich täglich von Sünden menschlicher Schwäche (*a peccatis, quibus eos cotidie humana fragilitas maculare non desinit*) reinigen.[97] Nur mit Gottes Hilfe kann es der schwachen menschlichen Natur gelingen, sich von Sünden unbefleckt zu halten:

I,7 *Nu ist die arme mensheit*
Al so cranc vn(d) di brodekeit,
Daz si sich umbewollen
Inkan behude vollen,
Got in du iz bit siner craft.[98]

c) Kind

Nemo mundus a sorde... (Hiob 14,4f.)

Dieser Gedanke, kein Mensch könne völlig ohne Sünde leben, ließ sich hyperbolisch ausdrücken mit der Ergänzung, nicht einmal ein Kind, das nur einen Tag alt ist, sei frei von »Schmutz« bzw. von Sünde. Diese Formulierung geht auf eine Bibelstelle zurück (Hiob 14,4f.), die sich in dieser Form zwar nicht in der Vulgata findet, bei der es sich aber dennoch um die am häufigsten zitierte Stelle des Buches Hiob in der lateinischen christlichen Literatur handeln dürfte.[99] Ihren ungewöhnlichen »Erfolg« verdankt sie wohl der Tatsache, daß sie als Schriftbeweis für die Erbsündenlehre herangezogen und in der entsprechenden theologischen Literatur in altlateinischer Fassung tradiert wurde; die Theologie ignorierte den hyperbolischen Charakter und nahm sie als Aussage wörtlich. Da Säuglinge von einem Tag noch keine eigenen Sünden begangen haben können, müsse es sich bei diesem »Schmutz« um ererbten Sündenschmutz handeln.

Der »Schmutz« (*sordes*) an dieser Stelle Hiob 14,4f. kann durch die Bedeutungsangabe *peccatum* ersetzt werden, die ihm, mit einem »und« verbunden, auch an die Seite gestellt wird: *Neminem sine sorde et sine peccato esse.*[100] Genitivkonstruktionen wie *nemo sine sorde peccati*[101] oder *(mundus) a peccati sordibus*[102] bestimmen ebenfalls den Schmutz

96 Gregor, Reg. past. II,8, PL 77,43B; ders., Ep. VII,27, CCL 140, S. 485: *Quia autem nemo hominum in hoc mundo sine peccato est — et quid est aliud peccare nisi a Deo fugere? — fiducialiter dico etiam eandem filiam meam peccata aliqua habere.*

97 Gregor, In I Reg. II,15, CCL 144, S. 129.

98 Niederrheinische Tundalusfragmente (Visio Tnugdali, ed. WAGNER, S. 113).

99 Dazu ZIEGLER, Iob 14,4-5a; auch DASSMANN, Akzente, S. 45-47.

100 Cyprian, Ad Quirinum III,54, CCL 3, S. 141 (als Titel).

101 Ambrosius, In ps. 118,30, CSEL 62, S. 167; vgl. Augustinus, Contra Iulianum II,77, CSEL 85/1, S. 219; ebd. III,7, S. 354.

102 Ps.-Augustinus, Sermo 391,1, PL 39,1707: *Unde sanctus Job neminem mundum dicit, a peccati utique sordibus, nec infantem cujus est unius diei vita super terram.*

als Sünde. Augustinus erläutert zudem ausdrücklich: *quas enim dixerit sordes, quia peccata intellegi uoluit.*[103] Die Bedeutung kann in den zweiten Teil des Zitats eingehen; zum Beispiel bei Ambrosius: *quis enim mundus ab sorde, quando nec unius diei uita hominis in terra caret delictorum contagione?*[104] Gelegentlich steht »rein« absolut: *Quis enim mundus? Nec infans, cuius est unius diei uita super terram.*[105] Gegenüber der stilistischen Figur von Frage und Antwort, die der LXX folgt, findet sich früh die Form einer autoritativen Aussage, die im Mittelalter deutlich dominiert. Eine Erläuterung gibt Augustinus: *nullus enim mundus a sorde – qua, obsecro, sorde nisi peccati? – nec infans, cuius est unius diei uita super terram.*[106] Bei Bernhard heißt es in einem »Streit der Töchter Gottes«: *Circuit Veritas orbem terrae; et »Nemo mundus a sorde, nec infans, cuius est unius diei vita super terram«.*[107]

Als eine in der Vulgata nicht nachschlagbare Bibelstelle war die genaue Herkunft oft zweifelhaft. Unverbindlich sind die üblichen Einleitungen eines Bibelworts wie »es steht geschrieben«: *Scriptum est enim: Nullus mundus a sorde, nec si unius diei uita super terram.*[108] Eine deutsche Predigt schreibt die Stelle dem »Propheten« zu: *wane als der propheta spricht: nemo mundus a sorde, nec infans unius diei. nieman ist reine ane mal, noch daz kint daz einez tagis alt ist mach ane sünde sin.*[109] Wohl weil der Kirchenvater sie zitiert, kann Hieroymus als Urheber angegeben werden: *Sed auctoritas Ieronimi dicit, quod nec infans unius diei absque peccato est.*[110] Der Vers wird vergleichbaren Bibelzitaten angehängt, so daß er davon kaum zu unterscheiden ist: *Salomone testante: Quis potest dicere: Mundum est cor meum, et purus sum a peccato?* (Prov. 20,9). *Nec infans unius diei, sine peccato est super terram.*[111] Auch bei Gratian: *Nos autem iuxta epistolam Iacobi multa peccamus omnes* (wo?), *et nemo mundus a peccatis, nec infans, si unius diei quidem fuerit uita eius.*[112] Wo der Ausspruch Hiob zugeordnet wird, kann er problemlos neben der Vulgatafassung derselben Stelle stehen, als ob es sich dabei um zwei verschiedene Bibelzitate

103 Augustinus, De nuptiis et concupiscentia II,29,50, CSEL 42, S. 307.
104 Ambrosius, De interpellatione Iob et Dauid IV,2,6, CSEL 32/2, S. 272.
105 Augustinus, Tract. in Joh. 41,9, CCL 36, S. 362.
106 Augustinus, De peccato originali 32,37, CSEL 42, S. 196.
107 Bernhard, In Annuntiatione dominica 1,13 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 27); vgl. Bruder Hans, Marienlieder 1803f., ed. BATTS, S. 77: *Do kund si nicht ghevinden Eyn kint von eyme taghe sunder sunde.*
108 Ambrosius Autpertus, In Apc. II, CCCM 27, S. 167. Vgl. Ambrosius, Apologiae prophetae Dauid 4,15, CSEL 32/2, S. 309: *nec unius diei infans mundus esse scripturae testimonio declaratur*; Gunther von Pairis, De oratione, jejunio, et eleemosyna XI, PL 212,198D: *Nemo enim, ut ait Scriptura, mundus est a peccato, nec infans unius diei, si sit vita ejus super terram.*
109 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 375.
110 Omnebene (LANDGRAF, Dogmengeschichte, Bd. IV/1, S. 80). Zu Hieronymus ZIEGLER, Iob 14,4-5a, S. 28-33.
111 Innozenz III. (?), In 7. ps. poenit. VII, PL 217,1120D.
112 Gratian, Dist. II,40 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1203.

handelte.[113] Der Autor des pseudo-augustinischen »Hypomnesticon« weist hingegen ausdrücklich darauf hin, daß es sich um zwei Übersetzungen einer Bibelstelle handelt: *Quis enim, inquiens mundus a sorde? Ne unus quidem, etiamsi uinius diei fuerit vita eius super terram; id est propter peccati sordem, quam trahit a peccante natura, qua nascitur inmundus in mundo. Haec secundum septuaginta interpretum editionem, quae ex graeco in latinum sermonem versa est, posuimus. Audite apertius ad suggillationem vestram idipsum, qualiter ex hebraeo verbo sit in latine translatum. Quis, ait, potest facere mundum de inmundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?*[114]

Da von einem Neugeborenen die Rede ist, lag es nahe, an eine Befleckung durch Empfängnis und Geburt zu denken. Dies geschieht häufig in Verbindung mit Ps. 50,7. Nach Ambrosius sind Eltern wie Kinder durch Empfängnis und durch Geburt sündig.[115] Nur Christus war durch die Jungfrauengeburt davon ausgenommen; in einer Weihnachtspredigt Leos des Großen heißt es: *Alienum quippe ab hac natiuitate est, quod de omnibus legitur: »Nemo mundus a sorde, nec infans cuius unius diei si sit uita eius super terram«. Nihil in istam singularem natiuitatem de carnis concupiscentia transiit, nihil de peccati lege manauit.*[116] Bernhard von Clairvaux: *Mater est sine corruptione virginitatis, Filius sine omni labe peccati. Non cadit in matrem Evae maledictio, non cadit in prolem generalis illa conditio, de qua dictum est per Prophetam: »Nemo mundus a sorde, nec infans, cuius unius diei est vita super terram«. Ecce infans sine sorde, solus inter homines verax, immo et veritas ipsa.*[117] In diesem Zusammenhang wird gern darauf verwiesen, daß nicht die Ehe oder der an sich gute Geschlechtsakt befleckend wirke, vielmehr die dabei – freilich aufgrund der Erbsünde notwendig – empfundene »Lust«: *Ideo David, quamvis de legitimo et justo conjugio natus, in quo scilicet, nec infidelitatis culpa, nec macula poterat inveniri, tamen propter originale peccatum, quo naturaliter filii obstriciti sunt irae, non modo impiorum filii, sed omnes etiam qui de justorum sanctificata carne nascuntur, exclamat: »Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea«* (Ps. 50,7). *Sanctus etiam Job dicit mundum a sorde non*

113 Dazu ZIEGLER, Iob 14,4–5a, S. 13f.

114 Ps.-Augustinus, Hypomnesticon, ed. CHISHOLM, S. 179f.; ebd. S. 180: *Sive igitur septuaginta ex hebraeo in graecum, sive alius similiter ex hebraeo in latinum sermonem, unum atque idem, etsi mutatis verbis, non tamen veritate, parvulos peccati sorde reos esse dixerunt.*

115 Ambrosius, Apologia prophetae Dauid 11,56, CSEL 32/2, S. 337: *et si nec unius diei infans sine peccato, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur.*

116 Leo I., Tract. 21,1, CCL 138, S. 86.

117 Bernhard, In vigilia nativitatis Domini 4,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 223); ebd. *Ecce Agnus sine macula, Agnus Dei qui tollit peccata mundi* (Jh. 1,29). *Quis enim peccata melius tolleret, quam is in quem peccatum non cadit? Iste sine dubio me lavare potest, quem constat inquinatum non esse.*

esse hominem, nec si unius diei sit ejus vita super terram.[118] Die Konkupiszenz im Geschlechtsakt ist schuld daran, daß wir als Ungerechte geboren werden; vielleicht kam Honorius über die Assoziation von Sexualität und »Nacht« zu seiner dies begründenden Variante: *Nemo autem mundus a sorde, nec infans unius noctis in orbe.*[119]

Die Lehre von der Erbsünde[120] wird in den Schriften Augustins häufig mit der alten Fassung der Hiob-Stelle gestützt; etwa im Psalter-Kommentar, wo von der Sünde Adams und Evas die Rede ist: *In illis enim duobus hominibus totum genus humanum: inde propago mortis, inde et in paruulis debita, delicta. Quis enim mundus, ait scriptura, in conspectu tuo? Nec infans cuius est unius diei uita super terram. Tradux peccati, tradux mortis de primo peccato.*[121] Während Gregor der Große in seinen »Moralia« dem Vulgatatext folgt und deshalb bei der Stelle Hiob 14,4 das Thema der Jungfrauengeburt anschneidet (dazu Kap. III,1a), zieht er im thematischen Zusammenhang mit der Erbsünde ebenfalls die alte Fassung heran. Die schwierigen damit zusammenhängenden Fragen (nach dem Ursprung der Seele usw.) läßt Gregor auf sich beruhen; unbestritten sei jedoch, daß *nisi sacri baptismatis gratia fuerit renatus homo, omnis anima originalis peccati uinculis est obstricta. Hinc enim scriptum est: »Non est mundus in conspectu eius nec unius diei infans super terram.«* Diese Unreinheit finde allein in der Ursünde der Menschheit, nicht in individuellem Fehlverhalten, ihre Erklärung: *Cur ergo infans, qui nihil egit, in conspectu omnipotentis Dei esse non ualet mundus? Cur psalmista ex legitimo coniugio prolatus in iniquitate conceptus est* (vgl. Ps. 50,7)*? Cur nisi qui mundatus aqua baptismatis fuerit, mundus non est* (vgl. Jh. 3,3)*? Cur in Adam omnis homo moritur* (vgl. 1 Kor. 15,22), *si originalis peccati uinculis non tenetur? Sed quia genus humanum in parente primo uelut in radice putruit, ariditatem traxit in ramis et inde omnis homo cum peccato nascitur, unde primus homo permanere noluit sine peccato.*[122] Das Standardargument der Erbsündenlehre, Kinder von einem Tag könnten noch keine eigenen Sünden

118 Petrus Lombardus (Ps.-Hildebert), Sermo 112, PL 171,859D–860A; ebd. 859D: *Quia enim parentum concubitus non est sine libidine, ideo filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato fieri conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit propago, sed libido; nec fecunditas humanae naturae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis, quam homines habent, ex primi justissima condemnatione peccati.*

119 Honorius, Elucidarium II,12, PL 172,1143CD.

120 Hildebert von Lavardin, Sermo 100, PL 171,809C: *Omnia enim peccata quae peccamus, sordes ex sorde sunt. Ex qua autem sorde, nisi ex ea quam dicit Scriptura: »Nemo mundus a sorde, nec infans, cujus est vita diei unius super terram.«* Vgl. Rupert, De s. trinitate XXXVI,6, CCCM 24, S. 1909: *Nam infans qui hodie natus est, nimirum in Adam natus est et originali peccato obnoxius est.*

121 Augustinus, Enarr. in ps. 103,6, CCL 40, S. 1525. Weiteres bei ZIEGLER, Iob 14,4–5a, S. 21–27.

122 Gregor, Ep. IX,148, CCL 140A, S. 703f.

begehen, richtet Cassiodor gegen die Pelagianer (zu Ps. 50,7): *Quemadmodum enim potest fieri ut in qualibet aetate paruula non egeamus absolui, qui hunc mundum delictis grauantibus ingredimur onerati? Iob quoque simili uoce profitetur: Nemo mundus ante te, nec infans cuius est unius diei uita super terram.*[123] Abaelard beruft sich auf Hieronymus für den Gedanken, »Sündenschmutz« könne hier nur als Folge der Ursünde gemeint sein: *Ut enim beatus meminit Hieronymus et manifesta ratio habet, quandiu anima infantili aetate constituta est, peccato caret. Si ergo a peccato munda est, quomodo sordibus peccati immunda est, nisi quia hoc de culpa, illud intelligendum est de poena?*[124] An manchen Stellen geht die Bedeutungsangabe »Erbsünde« gleich mit ein in das Hiobzitat; so im Regelkommentar des Johannes von Kastl: *»Tunc ero immaculatus coram eo«, scilicet, »ab actuali peccato, ut virgo Maria, contritione, ut Petrus et Achab, confessione, ut David, impotentia tam operis quam voluntatis, ut infans, qui tamen etiam unius diei non est mundus, scilicet ab originali peccato«, ut dicitur Job 15.*[125]

Der in Hiob 14,4 genannte »Schmutz« muß nicht immer Metapher für die Sünde sein. Wenn Origenes mit dem Hiobzitat die Notwendigkeit der Kindertaufe begründet, dann sind es ausdrücklich nicht »Sünden«, die in der Taufe abgewaschen werden sollen. Origenes unterscheidet zwischen »Schmutz« und »Sünde«, schließlich heiße es nicht, »niemand ist frei von Sünde«, sondern »frei von Schmutz«: *Non dixit: »nemo mundus a peccato«, sed: nemo mundus a sorde«. Neque enim id ipsum significant sordes atque peccata; et ut scias aliud sordem, aliud sonare peccatum, Isaias manifestissime docet, dicens: »lavabit Dominus sordem filiorum et filiarum Sion, et sanguinem mundabit de medio eorum, spiritu iudicii sordem et spiritu combustionis sanguinem«* (Jes. 4,4).[126] Hiernach werden die Kinder, die noch nicht gesündigt haben, in der

123 Cassiodor, In ps., CCL 97, S. 458; ebd.: *Restat ergo ut originali peccato infantes teneantur obnoxii; quoniam antequam propria faciant, primi hominis secum probantur peccata.* Vgl. ebd. 142,2, CCL 98, S. 1275: *Sed cum dicitur »omnis uiuens«, hominem significat generalem, ubi et infantum uita concluditur, qui originali peccato nisi aqua regenerationis abluantur, obnoxii sunt. Vnde et Iob ueracissime dicit: Nemo mundus ante te, nec infans cuius est unius diei uita super terram.*

124 Abaelard, Ethica 3, PL 178,641D; ebd. 641D–642A: *Culpam quippe non habet ex contemptu Dei, qui quidem quid agere debeat nondum ratione percipit; a sorde tamen peccati priorum parentum immunis non est, a qua jam poenam contrahit, etsi non culpam, et sustinet in poena quod illi commiserunt in culpa. Sic cum ait David, in iniquitatibus, vel peccatis se esse conceptum* (vgl. Ps. 50,7), *generali sententiae damnationis ex culpa propriorum parentum se conspexit esse subjectum; nec tam ad proximos parentes quam ad priores haec delicta retorsit.*

125 JOSEF SUDBRACK, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters, Bd. 2 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 27/2) Münster 1966, S. 141.

126 Origenes, In Lc. hom. 14,3, GCS 35, S. 85.

Taufe von dem »Schmutz« befreit, den sie in der Geburt durch die Annahme des Körpers sich zugezogen haben, weshalb auch Jesus nach Origenes »gereinigt« werden mußte.[127] *Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum. Quorum peccatorum? vel quo tempore peccaverunt? aut quomodo potest illa lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi iuxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: »nullus mundus a sorde, nec si unius quidem diei fuerit vita eius super terram«? Et quia per baptismi sacramentum nativitatis »sordes« deponuntur, propterea baptizantur et parvuli: »nisi« enim »quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non poterit intrare in regnum caelorum«* (Jh. 3,5).[128] Da er bei Lk. 2,22 im Plural *dies purgationis eorum* liest, bezieht Origenes die vom Gesetz vorgeschriebene Wöchnerinnenreinigung auf Mutter **und** Kind. Auch in den Homilien zum Buch Leviticus kommt er von dieser Reinigung der Mutter zur Reinigung des Kindes in der Taufe.[129]

Anders als bei dieser auf Geschlechtsakt, Konkupiszenz oder Erbsünde bezogenen Anwendung des Hiobspruches, wo die Frage ernsthaft behandelt wird, ob ein Kind von einem Tag schmutzig oder sündhaft sein könne, geht es bei den folgenden Belegen mehr um die Erwachsenen als um die Kinder. Augustinus führt die Stelle zwar in den »Bekenntnissen« an für den Gedanken, auch seine früheste Kindheit werde nicht frei gewesen sein von Sünde (an die er sich freilich nicht mehr erinnern kann): *Quis me commemorat peccatum infantiae meae, quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec infans, cuius est unius diei vita super terram?*[130] Sonst handelt es sich meist um ein Afortiori-Argument: Wenn schon ein Säugling nicht frei ist von Sünden, um wieviel weniger dann erst ältere Menschen? *die wile der mensche junc ist, so ist er schone von den sůnden und doch niht vollen (der) sunden annich, quia nemo mundus a sorde, nec infans unius diei. Mit dem daz daz kint eines tages alt wirt, so wechset iz in den sůnden und ie mer der mensche danne wechset in die jar, ie eslicher und erger er wirt von den sunden, als man spricht in einem bispele: ie elder ie erger.*[131] Dies dient meist der Mahnung, sich selbst als Sünder zu erkennen und sich nicht für gerecht zu halten. Ambrosius tadelt die Novatianer für den Hochmut, sich selbst »die Reinen« zu nennen: *Quid his superbius, cum scriptura dicat, quia nemo*

127 Origenes, In Lc. hom. 14,5, GCS 35, S. 87: *Oportuit ergo, ut pro Domino et Salvatore nostro, qui »sordidis vestimentis« fuerat »indutus«* (vgl. Zch. 3,3) *et terrenum corpus assumpserat, offerentur ea, quae purgare sordes ex lege consueverant.* ZIEGLER, Iob 14,4-5a, S. 33-35.

128 Origenes, In Lc. hom. 14,5, GCS 35, S. 87f.

129 Origenes, In Lv. hom. 8,3, GCS 29, S. 396-398; vgl. ebd. 12,4, S. 460: *Omnis qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur. Propter quod et Scriptura dicit: »nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius«.* ZIEGLER, Iob 14,4-5a, S. 35f.

130 Augustinus, Conf. I,7,11, ed. BERNHART, S. 26.

131 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 15; zu dem Sprichwort ebd. S. 396.

mundus a peccato nec unius diei infans?[132] In einem Aufruf zur Beichte heißt es: *Omnes peccamus, omnes cum peccato nascimur, omnes in peccata demergimur, etiam infans cujus est unius diei vita super terram. Cur ergo timemus peccata confiteri?*[133] Nicht einmal die »Knechte und Freunde Gottes« waren frei von (zumindest kleinen) Sünden: *Quamvis enim servi et amici dei capitalia crimina vitaverint, et multa opera bona fecerint, tamen sine minutis eos fuisse non credimus; quia non mentitur ille qui dixit: non est inmunis a peccato, nec infans cuius est unius diei vita super terram.*[134] Nur Christus selbst war frei davon: *unde et nemo sine peccato nec unius diei infans, ille autem peccatum non fecit* (vgl. 1 Petr. 2,22).[135]

Als hyperbolische Formulierung für allgemeine Sündhaftigkeit bot sich die Hiobstelle zur Selbstrechtfertigung des Sünders an: Wenn schon ein Säugling nicht frei ist von Sünden, wie könnte ich es dann sein? Ambrosius wendet sich (mit Origenes) gegen solch ein »falsches Verständnis«. Elisabeth und Zacharias waren zwar »gerecht« (Lk. 1,6): *Quid ad hoc referunt qui peccatis suis solacia praeferentes sine peccatis frequentibus hominem putant esse non posse et utuntur uersiculo quia scriptum est in Iob: »nemo mundus a sorde nec si una die uita eius est in terra; numerosi menses eius ab ipso?«*[136] Freilich kann dasselbe Argument Ausdruck des Bewußtseins großer Schuld und des Angewiesenseins auf göttliche Gnade und Barmherzigkeit sein; so etwa in den Fortsetzungen zum Winsbecke:

70,1 *Got herre, sît diu kleinen kint*
von ir gebürte tages alt
niht gar von sünden reine sint,
wie wirt ez danne um mich gestalt?
des hât dîn barmekeit gewalt.[137]

Nicht immer wird das »Kind« (oder die »Kinder«) eigens erwähnt, wenn es um allgemeine Sündhaftigkeit geht,[138] und damit um die Notwendigkeit der Buße (*quia nullus est sine peccato, nullus sit sine satisfactione*)[139] sowie um die Bedürftigkeit der göttlichen Gnade für alle Menschen: *Quia ergo nemo mundus a sorde, necessarius est omnibus*

132 Ambrosius, De paenitentia I,1,4, CSEL 73, S. 120.
133 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 30, PL 40,1288.
134 Caesarius von Arles, Sermo 91,4, CCL 103, S. 376.
135 Ambrosius, De Cain et Abel I,3,10, CSEL 32/1, S. 345.
136 Ambrosius, In Lc. I,17, CCL 14, S. 14 (Die Interpunktion habe ich korrigiert).
137 Winsbeckische Gedichte, edd. LEITZMANN – REIFFENSTEIN, S. 39f.
138 Bernhard, In psalmum »Qui habitat« 9,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 438): *quod nemo interim mundus a sorde, nemo gloriari possit omnino castum se habere cor.*
139 Caesarius von Arles, Sermo 144,4, CCL 104, S. 595.

fons misericordiae.[140] Auch sonst steht oft nicht das Kind im Vordergrund, sondern die Aussage über die Sündigkeit aller Menschen und damit auch der Kinder und Heiligen: *In his namque qui adhuc militant, nec sine macula quidem Ecclesia est* (vgl. Eph. 5,27), *quoniam nemo mundus a sorde, nec infans cuius est unius diei vita super terram, quam utique vitam beatus Iob militiam esse testatur* (Hiob 7,1).[141]

Die Reinheit der Kinder

Die Formulierung von Hiob 14,4f. erhält ihre Hyperbolik gerade daraus, daß (kleine) Kinder als unschuldig und deshalb als äußerst »rein« gelten.[142] Kindersprüche wie »Ich bin klein, mein Herz ist rein« machen dies ebenso deutlich wie die etymologische Herleitung *puer a puritate*, mit deren Hilfe man Erwähnungen von »Kindern« in der Schrift auf Heilige und Gerechte deuten konnte. So bucht Alanus zu *Puer*: *Dicitur purus vel justus, et tunc dicitur a puritate; unde Dominus ait in Luca: »Pueri mei mecum sunt in cubili«* (Lk. 11,7), *id est sancti in aeterna beatitudine.*[143] Bruno von Segni bezieht die Stelle Hiob 29,5 hiermit auf das frühe Christentum: *Et tunc erat Omnipotens secum, quod in miraculis declaratur, qui semper eum tam praesto exaudiebat. Tunc quoque pueri ejus erant in circuitu ejus, de quibus Apostolus ait: »Nolite pueri effici sensibus, sed malitia parvuli estote«* (1 Kor. 14,20). *Pueri enim a puritate dicuntur.*[144]

»Rein« sind die Kinder nach der Taufe: *Wir suln sîn als diu reinen chint, di got hât gewaschen in dem urspringe sîner bermde.*[145] Wie »reine Kinder« sollen Christen sein.[146] Nach einer Weihnachtspredigt heißt Christus auch deshalb »Kind«, weil Kinder sich gern bei anderen Kindern aufhalten: *also wil och reht got von himel der ain kint durch unseren willen ist worden. och gerne wonen bi den kinden. dc ist bi allen. di als lûter un(d) als ainvaltich sint als diu kint.*[147] Mit Krippe, Windeln (Tücher) und Kind werden drei Elemente der Weihnachtsgeschichte gedeutet:

1323 *daz kind betůtet rainikait,*
daz krippelin demůetikait,
die willigen armůt dů tůch.[148]

140 Bernhard, In Nativitate Domini 1,7 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 249).
141 Bernhard, In Festivitate Omnium Sanctorum 3,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 350f.).
142 Dazu HANS HERTER, Das unschuldige Kind (JAC 4, 1961. S. 146–162).
143 Alanus, Dist., PL 210,914D. Vgl. z.B. Hraban, De univ. VII,1, PL 111, 181A: *Pueri sancti appellati a puritate...*
144 Bruno von Segni, In Job, PL 164,644B.
145 Predigten, ed. JEITTELES, S. 30.
146 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 76: *nu schůln wir tůn alsam diu reinen chint.*
147 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 1.
148 Der Saelden Hort, ed. ADRIAN, S. 23.

d) Priester

»Reinheit« ist vor allem von denjenigen Menschen gefordert, die in Opfer und Kult Gott entgegentreten, weshalb »unreine« Priester ein besonderes Ärgernis darstellen. In den meisten Fällen dürfte es sich um Zölibatsverstöße handeln, doch wird dies nicht immer deutlich. Daß Saul trotz seiner eingesehenen Sünde König blieb (1 Sam. 15,30), erinnert Gregor allgemein an sündige Priester, die ebenfalls im Amt bleiben wollen: *Volunt quippe inmunda agere, sed audent sacris altaribus inherere.*[149] Der Subdiakon Petrus wird von Gregor ermahnt, sich beim Regeln der Angelegenheiten »gefallener« Kleriker nicht zu beflecken: *De lapsis sacerdotibus ac leuitis uel quolibet ex clero obseruare te uolumus ut in rebus eorum nulla contaminatione miscearis.* Deshalb gibt er ihm genaue Anweisungen, wie mit diesen Personen zu verfahren sei.[150] Papst Zacharias fordert von den Franken Priester (*sacerdotes*), die rein sind und frei von Unzucht und Mordtat (*mundos et castos ab omni fornicatione et homicidio liberos*).[151] Nach Hildegard von Bingen muß der Priester in jeder Hinsicht frei sein vom Schmutz der Sünden; bei ihr spricht Gott, er wolle, daß seine Diener rein vor seinem Angesicht erscheinen: *Volo enim ut ministri mei sine dolo et sine sorde in conspectu meo mundi appareant. Quomodo? Vt recta electione ad altare meum accedant et tunc etiam ibi sine immunditia mihi assistant.*[152] Denn da das Opfer, welches die Priester am Altar darbringen, ganz rein von allem Schmutz ist, müssen auch sie selber rein sein, d.h. in zölibatärer Keuschheit leben und sich anderer Sünden und Laster enthalten: *quia sacrificium illud quod est uita uiuentium et refectio animarum speculumque omnium uirtutum, quae per sanctam innocentiam in forma castitatis perspicuae sunt, ab omni sorde mundissimum est; quapropter et illi qui idem sacrificium oblaturi sunt sine spurcitia pollutionum esse debent, se etiam continentes ab epulatione et ebrietate, a ioco et a risu atque a leuibus et incompositis moribus.*[153] Für die Sexualität heißt dies, daß ein Priester nicht nur auf Geschlechtsverkehr mit Frauen verzichtet, sondern sich auch vor Selbstbefleckung hütet, die schnell zu einem schuldhaften Vergehen (der Masturbation) führen kann: *Vt sacerdos a contagione mulieris se custodire debet, sic etiam a se ipso se contineat, scilicet cauens ne tactu manuum suarum pollutionem de se educat, ita ne*

149 Gregor, In I Reg. VI,47, CCL 144, S. 578; ebd. S. 579: *Nam Saul et abiectum se audiuit et regnauit: quia inmundi sacerdotes se sacerdotali culmine deiectos per luxuriae inquinamenta cognoscunt et tamen contra dei uoluntatem sacra mysteria temerare non desinunt. Sed rex contra domini uoluntatem regnans non rex sed tyrannus fuit: quia sacerdos indignus, qui merito suae inquinationis abicitur, cum ministrare praesumit, ad tantae gloriae culmen damnandus ascendit.*
150 Gregor, Ep. I,42, CCL 140, S. 54.
151 Papst Zacharias (Bonifatius, Ep. 61, ed. RAU, S. 184).
152 Hildegard, Scivias II,6,61, CCCM 43, S. 281.
153 Hildegard, Scivias II,6,66, CCCM 43, S. 283f.

strepitus libidinis in ipso criminose tumultuet.[154]

In diesem Zusammenhang wird gern darauf verwiesen, daß die Sünden eines Priesters die Wirkung der von ihm gespendeten Sakramente nicht beeinträchtigen; bei der Wandlung ist sogar der unreinste Priester »rein«:

245,1 *Sô wol dir priestr, wie rein ein man,*
wie hôch ist sîn gelæze unt allez daz er hebet an,
swenne er sô werdiclîche bereitet sich, daz er Got dienen wil!
Sô stât er vrî vor missetât:
des ist geziuc, der sich in sîne hende geben hât:
die wîl diu wandelunge wert, sô hât er hôher êren vil.[155]

Die Laien werden deshalb ermahnt, nicht immer auf die »Unreinheit« der Priester zu schauen, sondern lieber auf den reinen Gott. Der Teichner bringt dies mit einem drastischen Vergleich (der an die Metapher vom Priester als Wach- oder Hirtenhund erinnert):

167,62 *ir habt gehort manigen tag:*
»man sol den hunt nicht sehen an,
man sol ez durch den wirt lan.«
also sol man got an sehen,
nicht dez pfaffen tumheit spehen,
wie sein leben sei geunrainet.[156]

e) Maria

Von allen Heiligen, von denen nun einige beispielhaft durchgesprochen werden, dürfte am häufigsten Maria mit Reinheitsattributen belegt worden sein. Die besonders seit dem späteren Mittelalter ausgeprägte Marienverehrung räumte der Gottesmutter einen Vorrang vor allen anderen Heiligen ein, weshalb Gebetsanrufungen in großer Fülle überliefert sind. Preisende Epitheta finden sich oft in solchen Anrufungen, wenn auch nicht nur dort. Die (freilich nicht immer streng unterschiedenen) Gründe dafür, sie als »rein« zu bezeichnen, sind bei Maria mehrfacher Art. Zum »Rein-« im Sinne von »Heiligsein« kommt Marias Jungfräulichkeit, die sie auch über Empfängnis und Geburt Christi hinaus bewahrt hat. Drittens ist der Vorstellungskomplex von Marias Freisein von der Erbsünde zu nennen (Immaculata conceptio usw.). Schließ-

154 Hildegard, Scivias II,6,62, CCCM 43, S. 281f.
155 Reinmar von Zweter, Gedichte, ed. ROETHE, S. 531; dazu ebd. S. 627; vgl. Freidank, Bescheidenheit 15,11f., ed. BEZZENBERGER, S. 81: *des priesters sünde ein ende hât, swenn er in engels wæte stât.*
156 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 189.

lich war Maria auch durch die Niederkunft nicht rituell verunreinigt, weshalb sie die Wöchnerinnenreinigung (Lk. 2,22) nicht nötig gehabt hätte.

In Anreden und Umschreibungen ist Maria die »reine Jungfrau«[157] (*maget*):[158] *O junckfröleiche, raine maid!*[159] Dies kann auch gesteigert werden: *Maria, die vil raine magt.*[160] Christus ist »das Kind der reinen Jungfrau«: *der reinen magt sente Marien kint.*[161] Das Erstaunliche an der Jungfrauengeburt wird deutlich auch in (scheinbar) paradoxen Formulierungen wie »reine Mutter und Jungfrau«: *vil reiniu muoter unde meit, erwende uns sünden ungevuoc.*[162] Gleiches gilt für den Ausdruck »reine Mutter«,[163] wogegen »reine Herrin« (*vrouwe*)[164] die hohe Stellung Marias

157 Predigten, ed. LEYSER, S. 25: *die reine iunchvrowe*; vgl. Adam von St. Viktor, Sequenzen 39,4,1, ed. WELLNER, S. 260: *virgo sancta, virgo munda.*

158 Walther von der Vogelweide, Gedichte 5,36, edd. LACHMANN - KUHN, S. 6: *einer reinen megde klûs*; Frauenlob VIII,19,12, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 504: *und daz er ouch von einer reinen meide quam*; ebd. VIII,26,19, S. 508: *maget reine*; Meister Boppe, Ave Maria (Mittelalter, ed. DeBOOR, S. 431): *reine maget*; Mönch von Salzburg, Lieder G 10,95, ed. SPECHTLER, S. 176: *du* [...] *maget rain*; ebd. G 11,1, S. 179: *Mein trost, Maria, raine mait*; G 11,122, S. 184: *raine maid*; G 22,8, S. 222: *du raine maid Maria*; Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 789, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 13: *di reine mait*; u.ö.; Heinrich der Teichner, Gedichte 10,48, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 14: *dw rein mait*; ebd. 35,39, S. 42: *daz in ein rainew mait gepar*; Heinrich von Mügeln, Dichtungen 341,6, ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 411: *der reinen meit*; Hermann von Sachsenheim, Der Goldene Tempel 542-544, ed. MARTIN, S. 248: *den trügt du, reine meyt, In dinem kuüschen lip, Ein junckfrow und nit wyb*; Predigten, ed. LEYSER, S. 27: *die reine magt sente Maria*; S. 28; Predigten, ed. HOFFMANN, S. 116; Sante Servatien Leben 337, ed. WILHELM, S. 162: *diu ræine maget.*

159 Oswald von Wolkenstein, Lieder 114,27, edd. KLEIN u.a., S. 288.

160 Oswald von Wolkenstein, Lieder 111,103, edd. KLEIN u.a., S. 265.

161 Predigten, ed. LEYSER, S. 39; Mechthild, Licht VII,37, ed. NEUMANN, S. 286: *Die reinen minnenden juncfrŏwen die sŏllent vúrbas volgen dem edeln jungelinge Jhesu Christo, der reinen megde kint*; ebd. VII,35, S. 283: *der reinen megde kint.*

162 Z.B. Marner XV,19, ed. STRAUCH, S. 114; ebd. XV,141f., S. 119: *Vil reiniu muoter unde maget, rôs âne sünden dorn*; Reinholt von der Lippe (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 3, S. 142); *die reine mûter unde maget*; vgl. Frauenlob IX,3,17-19, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 510: *und hilf uns, mutter, reine meit, die hulde dines suns erwerben*; Albrecht Lesch (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 2, S. 255): *wirdige muter und auch reine meit*; ders. (?) (ebd., Bd. 4, S. 72): *hilf uns, Maria, müter, reine meit*; Konrad von Helmsdorf, Spiegel 4149, ed. LINDQVIST, S. 83: *Maria, mûter, raine magt*; Priester Wernher, Maria D 2536, edd. WESLE - FROMM, S. 123: *maget ân ende, mûtir ane meil.*

163 Lichtenthaler Marienklage (Mittelalter, ed. DeBOOR, S. 449): *reiniu muoter*; St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 57: *daz ùnser herr* [...] *wonet bi siner rainnen mûter sant Marien.*

164 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 443: *Der wart mensche von der reinen frouwen geborn*; Frauenlob IX,2,19, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 510; Der Gottfried von Straßburg zugeschriebene Marienpreis und Lobgesang auf Christus 47,1f., ed. LUDWIG WOLFF, Jena 1924, S. 102: *Nû vreu dich, reiniu vrouwe zart, daz nie dîn lîp bewollen wart.*

betont und den Patronatsgedanken zum Ausdruck bringt: *mîn frouwe sant Marîâ, diu reine meit.*[165]

Jungfräulichkeit und »reines« Leben

Im Zentrum dieser Aussagen steht das Wunder der Jungfrauengeburt.[166] Maria gebar ihren Sohn »in jungfräulicher reiner Keuschheit«.[167] Ihr Leib wurde dabei nicht befleckt:

nog bewollen ward din megedlicher lif,
allein gebære du daz kint, heiligez wif.[168]

Als »reine Jungfrau« gebar sie Jesus (was ihr als einziger Frau zuteil wurde):

den gebar si magit reine
— di ere di hat siu eine
vor allen anderen frowen,
des sule wir unsich frowen —
an ir libes sere,
daz negesca ouch e nie mere
noch ouch niemer mer netut
neheiner frowen also gut,
neheiner slahte wibe
mit ganzeme libe,
unbewollin ire magitheit,
daz gemachete sin goteheit.[169]

Die Empfängnis war »ohne Befleckung«; die Geburt geschah ohne Schmerzen: *quae sine contaminatione concepit et sine dolore filium procreauit.*[170] In einer Marienklage erinnert Maria (den toten) Jesus daran:

165 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 197; Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 22: *von der reinen meigde, miner frŏwen sancte Mærien*; Heinrich der Teichner, Gedichte 464,23, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2 S. 276: *unser fraw, die rain magt.*

166 Zur Verkündigung Bruder Hans, Marienlieder 1859f., ed. BATTS, S. 80: *Se tacht: waz meynt dis gruze, Sint ich doch reyne bin und unbevlecket?* Vgl. Thomas Peuntner, Aue Maria (Spätmittelalter, ed. HEGER, Bd. 1, S. 148): *(G)egrüest pist Maria dw vil schöne vnd raÿne (magt) an alles mail vnd an alle wee aller sunden.*

167 Konrad von Helmsdorf, Spiegel 62-64, ed. LINDQVIST, S. 2: *Also gebar Maria Jhesum Cristum In mågtlicher rainer kúnschait Und gentzlich gar on alles layd*; vgl. ebd. 4446-4447, S. 89.

168 Arnsteiner Marienlied (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 173).

169 Armer Hartmann, Rede vom heiligen Glauben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 584); vgl. Frau Ava, Johannes 85-87 (ebd. S. 385): *sit wart si gotis amme in magetlicher reine: daz newart nie wip neheine.*

170 Petrus Damiani, Sermo 46,21, CCCM 57, S. 290. Konrad von Helmsdorf, Spiegel 159-161, ed. LINDQVIST, S. 4: *Also das ir rayni lutterkait Da von kain mâsen nouch kain layd Nye enpfieng, das globent mir!*

Ich was âne swære gar,
dô ich muoter dich gebar
âne mannes mâle.[171]

Eine Predigt preist die Einzigartigkeit dieser beiden Vorgänge: *Haec est inmaculata coitu, fecunda partu; uirgo lactans, angelorum et hominum cibum nutriens.*[172] Skeptiker hielten dagegen eine Jungfrauengeburt nicht für möglich: *Si sprâchen alle: daz enmoht nimmer werden, daz ein meit immer unbewollen chint gewunne.*[173] Die Juden können nicht glauben, *wie ein mait ein chint gewinn sunder mail an mannez beginn.*[174] Der Ketzer Arius (*Arrian*) bestritt, daß es möglich wäre,

899 *Daz eine mait ein kint geber,*
Di doch reine maget wer,
Und unbewollen blibe.[175]

Auch sonst steht im mittelalterlichen Deutsch immer wieder »unbewollen« für die durch Empfängnis und Geburt unversehrte Jungfräulichkeit; Maria heißt die »unbewollene Jungfrau«,[176] die »unbewollene Frau«[177] oder die »Unbewollene«:[178] Christus erwählte Maria zur Mutter, *daz si, unbewolleniu ân meil, ân sunde, ein sal wære des heiligen geistes.*[179]

Das Erwähnen der Jungfräulichkeit Marias bleibt nicht auf das Wunder der Jungfrauengeburt beschränkt. Christus wollte, daß seine Mutter auch später immer Jungfrau blieb: *daz si heriu muter ir magtum nicht verloz, daz si ein ungemailiktiu magt waz vor der geburt, in der geburt, nach der geburt.*[180] Dem entsprach ihre ganze Haltung; Maria war rein an Leib und an Seele: *wan sie was âin râine magt an sele vnd an leip vnd an*

171 Lichtenthaler Marienklage (Mittelalter, ed. DE BOOR, S. 449).
172 Ambrosius Autpertus, De Adsumptione s. Mariae 4, CCCM 27B, S. 1029.
173 Predigten, ed. JEITTELES, S. 23f.
174 Heinrich der Teichner, Gedichte 8,61f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 12.
175 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 15.
176 Walther von der Vogelweide, Gedichte 5,19, edd. LACHMANN - KUHN, S. 6: *Maget vil unbewollen*; Heinrich von Hesler, Apokalypse 1809, ed. HELM, S. 28: *der unbewollenen maget*; St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 28: *ain unbewollenú magt*; ebd. S. 296; Upsalaer Gebete (Denkmäler, ed. WILHELM, Bd. 2, S. 175): *Gotes muter, frowe dich umbewollenev maget*; Priester Wernher, Maria 1113, edd. WESLE - FROMM, S. 56: *si ist maget unbewollen.*
177 Heinrich von Hesler, Apokalypse 13060-13064, ed. HELM, S. 191: *Daz brot wirt so gewisse Der ware Gotes lip Als daz unbewollen wip, Des ewigen vater kune, Daz wort entpfienc zu eime sune.*
178 Heinrich von Hesler, Apokalypse 8753f, ed. HELM, S. 129: *Wen Got der unbewollen Gab aller tugenden vollen*; ebd. 4105, S. 63: *Zu der gar unbewollen*; vgl. Predigten, ed. LEYSER, S. 26: *Dise beslozzen phorten bedûtet die reine magt sente marien vnbewollen.*
179 Predigten, ed. JEITTELES, S. 129.
180 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 89; vgl. Predigten, ed. LEYSER, S. 26: *die do was ein magt reine vor der geburt. nach der geburt vnd in der geburt.*

in bâiden zů samen.[181] Darin ist sie Vorbild vor allem für Klosterleute[182] und für alle »rein« Lebenden; sie ist *der reinikeit exempel.*[183] Da sie als erste Frau Gott ihre Jungfräulichkeit geweiht haben soll, galt sie als Begründerin des Standes der Nonnen:

8,1 *Di selve kuninginne reine,*
mudir undi magit eine,
si was daz allir erste wib,
di gode ie gloviti umbewollin erin lib.[184]

Maria übertrifft alle andern Jungfrauen: *wan es wart nie mentsche ane Got daz ie so volkomen künschi hetti als si. si waz rain an lib und an hertzen, und hatte die tugende der künschi volkomenlicher denn ie kain mentsche. man liset wol von mångem hailgen der künsche waz und ain luter magt, und waz doch sin hertze nit volkomen an gedenken. aber ünser vrowe waz volkomen an libe und an hertzen.*[185] Nach einem langen Katalog keuscher Menschen heißt es bei Johannes Rothe:

323 *obir disse genanten di muter Cristi*
magh wol ein juncfrauwe der meide sy
unnd dar zu ein demutige dirnne.
recht alss di sonne ubir daz gestirne
luchtet sy ubir alle juncfrauwen
die man in himmel unn uff erden mag schauen.
in irer reinen kuscheit gar
sy den kuschen Cristum gebar,
der ein vater ist aller heilikeit
unnd ein geber aller selikeit.[186]

In einem Analogieargument war Marias »Reinheit« gewissermaßen die Voraussetzung dafür, den »reinen« Jesus empfangen zu können: *Dat themede sik wol dat* [...] *de luttere vnde aller reyneste werde nicht gebaren van vnreynen dinghen. men he sochte een iuncfrouwelik*

181 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 94. Vgl. Adam von St. Viktor, Sequenzen 37,1,4–6, ed. WELLNER, S. 244: *Tota virgo, sed fecunda, Casta corde, carne munda Gignens Christum Dominum.*

182 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 154: *so sont wir bilde ab ir nemen: rainnekait libes und hertzen, demůtkait, geduldekait, senftmůtkait und miltekait und kurzlich alle tugend, won si ist der lůhtent tag und der luter spiegel aller hailikait.*

183 Heinrich von Mügeln, Dichtungen 121,11, ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 159.

184 Werner vom Niederrhein, Di vier schiven (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 449).

185 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 28.

186 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 10.

vat.[187] Peuntner betet in einer Auslegung des »Ave Maria«: *Ja du pist also raÿn gewesen, das der, gegen des schön vnd wirdikayt dy sunn, der mon vnd die schönen steren vnrain gescheczt werden, der hat deinen junckchfrawleichen leib so rayn geschëczt, das er mit deiner raÿnen menschait (wolt) veraynen sein vil hochwirdige raÿne gothait.*[188] Meint hier die Reinheit die Jungfräulichkeit Marias, so kann Bernhard in dasselbe Argument den Gedanken der völligen Sündenfreiheit Marias einbeziehen: *Voluit itaque esse virginem, de qua immaculata immaculatus procederet, omnium maculas purgaturus.*[189] Ausdrücklich auf die heilige (»reine«) Lebensweise Marias bezieht dies eine deutsche Predigt: *vnd lebete als reiniclichen vnd also heiliclichen. daz der almechtige got sinen einborn sůn vnsern herrn ihesum cristum in irn heiligen lichnamen sante.*[190]

Synonyme Zwillingsformeln steigern den Ausdruck der Reinheit; Marias Leben *was lutter und rain.*[191] Ähnliches gilt für Verbindungen mit »süß«[192] und mit »keusch«.[193] Reinheitsattribute können gehäuft werden, ohne daß damit unterschiedliche Vorstellungen verbunden sein müßten (*du raine, keusche maget pur*):[194]

111,234 *Wann alz sy unsern herren het*
enpfangen sunder missitet
und was pliben ain raines
Juncfrowlin aller gute,
unvermailt, unverhalczen, glancz,
keüsch, lauter, unverut und gancz
an leib und an gemüte.[195]

Weiter ausgeführt wird die Metaphorik der Reinheit im Vergleich zu jener der Engel (dazu Kap. V,1d), die sie noch übertrifft: *die engellisch raÿnikait getor sich deiner megtlichen klarheit nicht zu geleichen.*[196]

187 KÄMPFER, Studien, S. 184 (A 21 b 1ff.). Vgl. z.B. Reinmar von Zweter, Gedichte 226,4f., ed. ROETHE, S. 521: *Daz dû sô reine ein reinez kint gebære.*
188 Thomas Peuntner, Aue Maria (Spätmittelalter, ed. HEGER, Bd. 1, S. 150).
189 Bernhard, In laudibus virginis matris 2,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 21f.).
190 Predigten, ed. LEYSER, S. 94; ebd. S. 99: *die lebete also reinecliche vnd also heiliclichen. daz daz vnvernůmen was von keinem wibes namen die vor ir geborn wůrden.*
191 Konrad von Helmsdorf, Spiegel 98, ed. LINDQVIST, S. 3.
192 Z.B. Walther von der Vogelweide, Gedichte 3,28, edd. LACHMANN – KUHN, S. 4: *und ouch der reinen süezen maget*; Ps.-Reinmar, Gedichte 285,9f., ed. ROETHE, S. 551: *nieman kan follobin die reinin sůzin, die der clarin sunnin lůhtit vor*; Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 1252, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 20: *Di vil suze reine bruet.*
193 Z.B. Hermann von Sachsenheim, Der Goldene Tempel 400, ed. MARTIN, S. 244: *Maria kuüsch und rein*; ebd. 285, S. 241.
194 Michel Beheim, Gedichte 263,8, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 410.
195 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 1, S. 403.
196 Thomas Peuntner, Aue Maria (Spätmittelalter, ed. HEGER, Bd. 1, S. 150).

Berthold von Regensburg setzt die allumfassende »Lauterkeit« Marias in Beziehung zu der des Goldes und der Sonne: *Lâzet golt zehenstunt geliutert sîn oder edel gesteine, sô wart eht nie niht mit fleischlîchen ougen gesehen, daz sô gar lûter lieht wære alse diu sunne. Daz bediutet ouch die gerehtikeit unde die reinekeit unde die lûterkeit, diu an unser frouwen von kintheit ist gewesen; daz sie aller menschen brœdekeit so lützel ie betruobte mit deheiner slahte meil, daz menschlich künne ie betruobte, dâ von sô was sie lûter, als diu sunne ist, vor aller trüebeheit an gedenken und an worten und an werken.*[197] Maria ist der »Spiegel ohne Flecken« (dazu Kap. VII,4): *Ja du schöner spiegel, du pist also dÿ vngemailigt von allen sunden, dastu nicht allain nÿe gesundet hast, du pist halt zu chainem übel nÿe genaigt worden vnd jn allem guet nÿe gehindert worden.*[198] Verbunden wird dies mit der (Inkarnations-) Metapher von der Sonne, die durch das Glas scheint:

95 *ane vleckin si magit von ime ginas,*
alsi di sunne scinit durch daz glas.[199]

Heinrich von Hesler spricht von Marias »Blume der Keuschheit«, die sich keinen Sündenflecken dadurch zuzog, daß Maria die Mutter des Herrn wurde:

9342 *Den truc die rose sunder dorn*
In reinem magetueme,
Daz ir kuscheite blueme
Niekein sunden mal entpfienc.[200]

In allegorischer Deutung bezieht man die apokalyptische Frau (Apk. 12,1) auf Maria; so auch Heinrich von Hesler in seiner Apokalypsen-Dichtung:

16556 *Diz groze zeichen bedutet*
Den unbewollenen lip
Unser vrouwen, die wol wip
Des heiligen geistes waz,
Do sie iz vater wortes genas
An sime eingebornen sone
Glich einer elichen kone,
Daz sie nie sunden mal entpfienc.[201]

197 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 539f.
198 Thomas Peuntner, Aue Maria (Spätmittelalter, ed. HEGER, Bd. 1, S. 149).
199 Wilder Mann, Von christlicher Lehre (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 585).
200 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 138.
201 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 244.

Maria und die Erbsünde (*Immaculata conceptio*?)

Obwohl Maria nicht getauft war, haftete ihr nicht die Ursünde des Menschengeschlechts an, als sie Jesus empfing. Dies wird kaum je in Frage gestanden haben; strittig – und zeitweilig heftig umkämpft – war allerdings, ob Maria von Anfang an frei von der Erbsünde war, also bereits in einer »unbefleckten Empfängnis« gezeugt wurde. Dogmatisch entschieden hat die Kirche diesen Streit erst 1854, wenngleich sich die »Immakulisten« schon lange vorher in der Theologie durchgesetzt hatten.

Die alte Position ging davon aus, daß Maria (wohl bei der Verkündigung, als der Hl. Geist sie »überschattete«; vgl. Lk. 1,35) »gereinigt« wurde. So steht für Bernhard von Clairvaux fest, daß die göttliche Gnade Maria ebenso von der Erbsünde reinigte, wie dies heute in der Taufe geschieht (und früher bei der Beschneidung geschah): *cum omnimodis constet, ab originali contagio sola gratia mundatam esse Mariam, quippe cum et nunc in baptismate sola hanc maculam lavet gratia, et sola eam raserit olim petra circumcisionis.*[202] Ein Fachausdruck für die Folgen der Erbsünde ist der »Zunder«; so beim St. Georgener Prediger: *úns ist ain natûr an erborn, daz haisset fomes peccati, und enist des nieman ånig won der von dem hailgen gaist ist gerainnet, alz únser vrowe.*[203] Derselbe Prediger beruft sich auf Johannes Damascenus: *zů der selben stunde do si daz wort gesprach: »nach dinen worten geschehe mir«, do kam der hailig gaist uff si und erfulte si mit der gnade* [...] *und rainte allez ir blůt von allen ir súnden und von aller ir krankait und schůf da ain kint von dem rainsten blůte daz in irem lip waz, und fůgte sich zehant zů dem kinde dú hailig gothait und dú hailig sele.*[204] Daß Maria auch vorher keine Todsünden beging, ist für den St. Georgener Prediger selbstverständlich; die Reinigung schützte sie nun aber in Zukunft zudem davor, kleine Sünden begehen zu können: *bi der arche* (der »Bundeslade«) *ist bezaichent únser vrowe. dú waz ussnan und innan also rain und also kúnsche daz si nie bewollen wart mit dekainer unkúnschi weder an hertzen noch an libe. und e si noch únsern herren enphiengi, do waz si alz rain daz si nie hobetsúnde getet noch mohte getůn, alz edelr nature waz si. und aber do si únsern herren enphie, do wart si so gar raine daz si weder tôtlich noch tåglich súnd moht getůn fúr daz me.*[205]

Dieser Gedanke von der Reinigung Marias hat offenbar als Gegenposition die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis hervorgerufen,[206]

202 Bernhard, In Assumptione Beatae Mariae 2,8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 237).

203 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 116.

204 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 227.

205 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 239f.

206 HEINRICH M. KÖSTER, Art. »Unbefleckte Empfängnis Märiä I« (LThK ²10, Sp. 467): "Daß Maria gereinigt wurde, bevor u. damit sie Christus empfinge (Gregorios v. Nazianz: PG 36,325B 633CD; Sophronios v. Jerusalem: PG 87,3248), wirkt, mehrdeutig, schließlich auch zugunsten der U. E."

welche die Reinheitsmetaphorik bereits im Titel trägt. Konkretere Bildvorstellungen, die nur diesen Aspekt illustrieren, sind allerdings schwer zu finden; meist unterscheiden sich die Bilder nicht von denen für Marias Jungfräulichkeit. Eine vorbeugende Reinigung würde keine spätere Beschmutzung verhindern. In der Medizinmetaphorik ließe sich hingegen zeigen, wie man mit der Metapher der prophylaktischen Heilung, die erst gar keine Krankheit aufkommen läßt, diesem spezifischen Problem gerecht zu werden versuchte.[207]

Manche Autoren lassen die Frage offen, wie es dazu kam, daß Maria ohne Erbsünde war, als sie Christus empfing; so Michel Beheim mit Bezug auf Petrus Lombardus. Maria war frei von jeder Art von Sünde:

117b,94 *Daz erst dy erbsünd ist, dy dă*
nit hat gehabt dy lieb juncfrau,
des haben wir urkunde.
Wann es sprechen dy lerer
im driten puch der hahen synn
im driten under schaid, dar ynn
sein sy der ding bewerer,
Day dy lieb czart juncfraw Marei
in erbsünd nit enpfangen sei
oder sei dach gar drate
Gerainigt diser sünden helb.[208]

Da die unbefleckte Empfängnis letztlich dieselbe Wirkung hat wie eine nachträgliche Reinigung, kann es auch Fälle geben, in denen beide Auffassungen miteinander verbunden sind; etwa in einer Predigt des Priesters Konrad, der vom Marienattribut »Rose unter Dornen« ausgeht: *diu ist ouch erwelt uzer alle dirre werlt sam diu rose uz den dornen, wan die dorne die bezeichent die sunde, die was aver si vil rainiu vil gar ane, wan si was heilic in ir lieben muoter bůche, dar zuo chom ouch der heilige gaist zuo zir unde erlůterte beidiu ir lip unde sele, daz si zainer muoter wol gezam dem heiligen Christo.*[209] Wenn man dies nicht so verstehen will, daß der Hl. Geist die sündenlose Maria nur sicherheitshalber noch einmal gereinigt habe, dann wird man auch hier das Reinigen auf die Erbsünde beziehen müssen und das Freisein von Sünde

207 Z.B. Heinrich der Teichner, Gedichte 215,52ff., ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 234f.; dazu KÖNIG, Aussagen, S. 110–114.

208 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 1, S. 433; vgl. Petrus Lombardus, Sent. III,3, Bd. 2, S. 31–37. Thomas Peuntner, Aue Maria (Spätmittelalter, ed. HEGER, Bd. 1, S. 148): *die vor der angeporen sünd ist gänczlich behüet worden, oder in müeterlichen leichnam gar schier da von geraÿnigt worden.*

209 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 206; deshalb soll man sie bitten, *swa ir von den dornen, daz sint die sunde, iender gemailiget unde geseret sit, daz si mit ir muoterlicher wæte daz mail hiute gerouche abe ze nemen* (S. 206f.).

auf ihren Lebenswandel.[210]

Noch heute wird die Unbefleckte Empfängnis oft mit der Jungfrauengeburt verwechselt. Das hat bereits Tradition, denn Vertreter der Immaculata-Position nutzten die Unschärfe der metaphorischen Formulierungen, um ihren Gegnern zu unterstellen, sie bestritten Marias Jungfräulichkeit. Marquard von Lindau: *wann alle menschen in ir můter leibe vermasiget sein vnd werden von der erbsůnd so vil das die sele dan ist in haß gotes das sich got auf die zeit so lang die sele in erbsůnden ist gentzlichen von ir gekeret hat. Hervͦmb so sind aller menschen sele nicht lawter megde wan sie alle in masen der vnlawtrigkeit der erbsůnd sint gefallen: Herůmb die do sprechen das die edel magt in erbsůnde gefallen sey Sie sprechen (ir) gantz war megtlichkeit ab.*[211]

Mariä Reinigung

Die Wöchnerinnenreinigung, der sich Maria — wie vom Gesetz vorgeschrieben (dazu Kap. III,1b) — unterzog (Lk. 2,22), hat viele Theologen irritiert. Maria hatte nicht den geringsten Grund zur Reinigung, da weder bei der Empfängnis noch bei der Geburt etwas Unreines geschah: *Nihil in hoc conceptu, nihil in partu impurum fuit, nihil illicitum, nihil purgandum: nimirum cum proles ista fons puritatis sit et purgationem facere venerit delictorum.*[212] Vor allem in Predigten zum Fest »Mariä Reinigung« (»Lichtmeß«; 2. Februar) bestand Begründungsbedarf. Eine Lösung des Problems sah man in Marias Treue zum Gesetz; sie hatte es zwar nicht nötig, gereinigt zu werden, aber sie wollte kein göttliches Gebot unerfüllt lassen:

616 *E doch sÿ schôn und luter was,*
Dar umb tet sÿ das vil me
Das sÿ hielte die alten ee,
Wan sÿ kain gebott nie úber gieng
Das mensch von Gott ÿe enpfieng.[213]

Maria gab zudem uns, die wir es nötig haben, gereinigt zu werden, ein Beispiel des Gehorsams und der Demut (*et nobis oboedientiae et humilitatis praeberet exemplum*), um uns von Sünden zu reinigen: *Agamus et nos purgationis dies, nos inquam qui maculosi et peccatores sumus, quorum primus ego sum* (vgl. 1 Tim. 1,15)*; purgemus animas, emaculemus conscientias.* Die »Zeit der Reinigung« meint tropologisch die »Zeit der Buße«: *Tantillum hoc tempus uitae quod superest purgationi*

210 Zum Problem dieser Stelle MERTENS, Predigtbuch, S. 154f.
211 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 94f.
212 Bernhard, In purificatione S. Mariae 3,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 342).
213 Konrad von Helmsdorf, Spiegel, ed. LINDQVIST, S. 13.

deputemus, paenitentia, confessione et quotidianis lacrimis praeteritae uitae maculas expurgantes, et cum purgationis nostrae dies completi fuerint, ad caeleste illud templum, ad uera illa saecula saeculorum, ubi sacerdos noster semel ingressus iuge pro nobis offert sacrificium, transferamur.[214] Das Problem ließ sich auch mit dem Konzept einer stellvertretenden Reinigung wie bei Christus in der Jordantaufe (dazu Kap. XI,3a) lösen: *niht durch sine not oder siner mûter, sunder durch unser notdûrft, wanne an siner liben mûter enwaz niht zu reinegene noch zu suberne als ein andern vrowen.*[215] Glühende Verehrer von Marias Reinheit konnten sich mit dem Gedanken, daß Maria jemals gereinigt worden sei, überhaupt nicht abfinden; Tilo von Kulm etwa streitet dies rundweg ab:

2913 *Do irvullet was di cziet*
Daz man in sechs wochen liet,
Der reinunge czyt ich mein,
Daz si wurd gereinget – nein!
(Wen di kusche maget was
Reine luter als en glas),
Sunder daz ir magetum
Hoch ob aller meide blum
Gelobt wurde von irer vrucht.[216]

f) Der Apostel Johannes

Wie im Fall der Gottesmutter, so bezeichnet das Attribut »rein« auch beim Lieblingsjünger Johannes häufig die Jungfräulichkeit. Sein männliches Geschlecht spricht nicht dagegen, denn auch Männer können *virgo* (*maget, juncvrouwe*) genannt werden, wenn sie niemals Geschlechtsverkehr pflegten: *Wan es sî kneht oder dierne, daz die reinikeit behaltet, die es von sîner muoter lîbe brâhte, daz sint meide.*[217] Von Johannes berichtet die Bibel zwar nichts dergleichen (allerdings auch nicht das Gegenteil), doch kann es von ihm heißen, er *was chûsch und rein unde diemuot ân elliu meil irdischer brôde; derne wart nie bewollen von wîbes ungeverte,*[218] was wohl auf die apokryphen »Johannesakten« zurückgeht, wo der Apostel vor seinem Tode betet: »Der du auch mich bis zu

214 Julian von Vézelay, Sermo 3, SC 192, S. 88; ebd. S. 86: *Secundum legem Moysi, purgatione quam agebat non egebat uirgo mater Domini, quippe quae genitura sordem non contraxerat, nec conceptu maculata nec partu, nec conceptu aperta nec partu.*
215 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 34.
216 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 45.
217 Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 196.
218 Predigten, ed. JEITTELES, S. 28.

dieser Stunde rein bewahrt hast für dich selbst und unberührt mit der Verbindung mit einer Frau [...]«.[219] Dies wird nicht selten – wohl erstmals in dem sog. »monarchianischen Johannesargument«[220] – mit der Ausschmückung des Berichts von der Hochzeit zu Kana (Jh. 2,1-11) verbunden, er sei der Bräutigam gewesen, der im Anschluß an das Weinwunder seine Braut verließ, um Jesus nachzufolgen[221] (*Hic est ille cujus caro nulla pollutione contaminata est*).[222] Verwandtschaft soll der Grund dafür gewesen sein, daß Jesus (und Maria) zu dieser Hochzeit geladen waren:

4084 *Iohannes sîner mûmen sun,*
als mannes lîbe ein lûder maget,
als uns die schrifte hânt gesaget,
sulde ein wirtin hân gekouft.

Das erste Wunder Jesu bewegt den Bräutigam dazu, immerwährende Jungfräulichkeit zu halten:

4124 *Ouch bleip der sunder godes drût*
Iohannes kûsche sider mê
und hielt sich an der megde ê.[223]

Weil Christus Jungfräulichkeit über alles schätzt, erwählte er Johannes zum Lieblingsjünger (*umme sîne jungfrowelîchen reinekeit, wan he ein juncvrowe was; wan der maitum treit di krône uber alle tugende*);[224] Abraham a Santa Clara: *vndt sezen die meiste lehrer, die vrsach, warvmb Joannes vor allen andern sei von Christo gliebt, gehrt worden, sei gwest seine Jungfreiliche reinigkeit vndt reine Jungfrauschafft, an dero ehr all andre MitJnger Jbertroffen: »Merito dilectus a Deo ob Integritatem*

219 Johannesakten 113 (Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, S. 189), wo eine ausführliche Aufzählung einer mehrfachen Versuchung zur Ehe bei Johannes folgt.
220 JÜRGEN REGUL, Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Vetus Latina – Aus der Geschichte der altlateinischen Bibel 6) Freiburg 1969, S. 42f.; SMITMANS, Weinwunder, S. 202; SCHUMACHER, Jahr, S. 444f.
221 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,834B: *Hoc viso Johannes sponsam suam deseruit, Virginis filio ipse virgo adhaesit*; Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 259; Bd. 2, S. 21; Johannes Pauli, Predigten, ed. WARNOCK, S. 131, erklärt damit die Jungfräulichkeit des *magtlichen künschen herren und rainen jungfrowen Sancti Johannis ewangeliste*. Dazu SCHRÖDER zu Meister Ingold, Goldenes Spiel, S. 89f.
222 Hildebert (?), Sermo 81, PL 171,730D.
223 Die Erlösung, ed. MAURER, S. 177-179.
224 Hermann von Fritzlar (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 37). vgl. Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 245-249, ed. NEUMANN, S. 8: *Johannes auch der ewangeliste der sunderlich lieb was Criste umme daz er liss van sime wibe unnd wolde kusch unnd reine blibe. des hatte en Cristus lieb besunder.*

Sacrae Virginitatis«, also Bonaventura. khan also die mass, die gresse der reinigkeit abgenommen werden durch die gresse vndt mass der lieb.[225] Nach Johann von Soest hat Johannes dadurch eine »besondere Gnade« erlangt:

O sant Johan, ewangelist,
Du der eyn jungfraw blyben bist
An lyb vnd sel gantz ombemost.
Deshalber sonder gnad du host
Erlangt von cristo, got dem hern.[226]

Deshalb auch ließ Christus ihn an seiner Brust (vgl. Jh. 13,23) die göttlichen Geheimnisse erfahren,[227] was zum Beispiel Heinrich von Hesler auf das Schauen der Apokalypse bezieht:

379 *Sus ougete Got Johanne,*
Dem unbewollenen manne,
Sine verborgen tougen.[228]

Nach dem Tode Marias entstand unter den Aposteln *ein vil süezer strît* (v. 584) darüber, wer von ihnen bei der Bestattung *den palmen trüege* (585); der heilige Petrus spricht dies dem Jünger Johannes zu, denn *dignum est, ut palmam virginis virgo ferat:*[229]

595 *got hât mêr an dich geleit*
êren und sælicheit
danne an unser deheinen.
er behielt dich alsô reinen
maget und enpfalch dir
sîn muoter maget und dich ir.
und dâ wir alle sâzen
mit im ze tische und âzen
dâ er den antlâz begie,
dich einen er dâ umbe vie
und twanc dich an die brüste sîn.[230]

225 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 511.
226 WIEGAND, Handschrift, S. 48.
227 Vgl. OHLY, Wolframs Gebet, S. 487, A. 91: "Das Ruhen des Johannes an der Brust Jesu wird seit Origenes als die Gebärde der Empfängnis der *sapientia*, auch des *sensus* Christi verstanden."
228 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 7; vgl. ebd. 264ff., S. 5.
229 Legenda aurea, ed. GRAESSE, S. 508; Elsässische Legenda aurea, Bd. 1, edd. WILLIAMS – WILLIAMS-KRAPP. S. 528: *das du disen balmen tragest for disem reinen lichomen, wenne eine reine luter maget bist.*
230 Konrad von Heimesfurt, Unser vrouwen hinvart, edd. GÄRTNER – HOFFMANN, S. 26f.

Als einziger Apostel stand Johannes (»in jungfräulicher Reinheit«) unter dem Kreuz: *Sin drut ouch stuant thar einer mit thiarnuduamu reiner.*[231] Dort empfahl der Herr ihm seine Mutter, und diese ihm (Jh. 19,26f.):

140 *noch seit uns diu schrift daz,*
ê er an dem chriuze ersturbe,
daz er sîner muoter erwurbe
an dem vil reinen manne,
dem süezen sant Jôhanne,
einen getriuwen phlegære,
und daz er ir enpholhen wære.[232]

Jesus empfahl also jeweils einer »Jungfrau« die andere,[233] denn beide waren sie »unbefleckt«.[234] *Dehainem sinem boten enwolte vnser herre sine mvͤter enphelhen niwan s. Iohannes, der ein luter degen was. Von div was reht, daz ein maget hvͤtte der gotes meigde.*[235] Beim Bruder Philipp bestätigt Jesus dies noch einmal ausdrücklich vor der Himmelfahrt:[236]

8238 *Jêsus sprach »ô muoter reine,*
ich lâz dich, vrouwe, niht al eine.
ich hân bevolhen dich Johanne,
mînem vriunt, dem reinen manne,
daz er dir an mîner stat
helfe troeste und gebe rât [...]«.[237]

231 Otfried, Evangelienbuch IV,32,5, edd. ERDMANN – WOLFF, S. 210; HARTMANN, Wörterbuch, S. 339.

232 Konrad von Heimesfurt, Unser vrouwen hinvart, edd. GÄRTNER – HOFFMANN, S. 6.

233 Petrus Damiani, Sermo 63,5, CCCM 57, S. 366; vgl. Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 124): *darumme was er auch gode under allen zwelfboden der liebeste und darumme bevalch ime Cristus an deme crůze sine můter, die auch eine reine maget was.* Fast nur auf Konjekturen sind wir angewiesen, wo die Millstätter Sündenklage von den Worten spricht, die Jesus an seine Mutter richtete (vv. 584-588; Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 89): *do du an dem chriuzze* ersturbe und du *si bevulhe dem guoten sancte* Johanne, dem heil*ligem manne, ein* maget (sunder meile? einer maget?).

234 Predigten, ed. JEITTELES, S. 29: *Der muoter bevalh er den junger, dem junger sîn rein muoter, durch daz si beide unbewollen wârn.*

235 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 28; vgl. ebd. S. 30.

236 Vgl. z.B. Beda, Hom. I,9, CCL 122, S. 62.

237 Bruder Philipp, Marienleben, ed. RÜCKERT, S. 223; vgl. ebd. 9144f., S. 248: *allez daz du von Johanne hâst gehôrt dem reinen manne* [...]. Rheinisches Marienlob 110,13f., ed. BACH, S. 125: *Dit hat geschriven de reinste man, dem din sun dich beval: sent Johan*; ebd. 24,14f., S. 27: *Bi dir steit der reinste man, de din hůter is: sent Johan*; 29,17, S. 34: *disen reinen man*; 121,15, S. 138: *de rein Johan*; 124,31, S. 142: *de allerreinste man.*

Der Lohn des Johannes im Himmel[238] entspricht dem der »Jungfrauen«, der den der Eheleute weit übertrifft. Wo dagegen rechtes Verhalten in der Ehe im Vordergrund steht, kann der himmlische Lohn auch schon einmal gleichbewertet werden. Der Patriarch Abraham hielt sich an die von der Kirche aufgestellten Regeln für ehelichen Geschlechtsverkehr *so lewterlich das er sein frawe nie beslief ·dan in gố̊tlicher mầinung vnd můt: vnd darvͤmb spricht sanctus Augustinus das sein lon nit vngleich sey sant Johansen lon des ewangelisten wie das er vil kind hett vnd sant Johannes ầin lawter magt wer.*[239] In einem Analogieargument kann der hl. Johannes an seinem Festtag aufgrund der Reinheit gebeten werden, bei der Reinigung von Sünden behilflich zu sein: *Von div, mine vil lieben, svln wir hivte mit rainem herzen, mit kvschem libe tvlden die vil heiligen dult .s. Iohann(i)s, des vil heiligen gotes trvtes, des vil heiligen gotes boten, des obersten evangelisten, daz wir mit siner helfe von vnsern svnden gereinet mv̊zen werden lvterlichen mit kvske, innekliche mit warer minne ze der gotes heimv̊de nach disem lebennen komen mvͤzen.*[241]

g) Johannes der Täufer

Der spätere Heilige Johannes der Täufer heißt bereits als Kind »rein«.[242] In seiner Jugend zog er sich von den Menschen zurück, um sich nicht zu beflecken; er *zôch sich in einin walt uon den livten, daz er sich deste baz mahte behůtin uor allir slahte sundin, da dehein mennische mite bewollen mach werdin.*[243] Auch ihm wird durchweg die »Ehre der Jungfräulichkeit«, und damit Reinheit, zugestanden: *Nec caruit virginitatis honore, qui cum mulieribus coinquinatus non fuit; sed secutus est Agnum quocunque ivit. Eremita quoque fuit, qui viam Domino in eremo praeparavit.*[244] Hier finden sich ähnliche Äußerungen wie beim Apostel Johannes: *alle die reinicheit und alle die heilicheit die an keinem irdischen menschen mochte sin, die was an sente Johannem Baptista. er was ein reine magt, er was ein propheta und mer danne ein propheta, er was ein merterere und gotis tůfere.*[245] Als Herzenskenner wußte Jesus um die Reinheit des Täufers (zu Mt. 11,7ff.): *do gedahte unser herre sins vil lieben toufæres vor sinen jungern also lieblichen, also er selbe sin rain*

238 Vgl. Johann von Soest (WIEGAND, Handschrift, S. 48): *In dynem schyrm dy juncfraw reyn, Gottz mutter allryn host gehebt. Das mầcht, das kuscheit dyr anklebt In lautterm hertzen onuerzert. Des halb hott dich got hog geert Myt eynem kronlyn sonderlich.*
239 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 87.
241 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 29 (dort: *.s. Iohannes*).
242 Predigten, ed. JEITTELES, S. 117: *Dô daz rein chint geborn was, dô wart sîn vater Zacharias sprechende und sîn muoter heilich und allez sîn chunne sælich.*
243 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 82.
244 Garnerius [von Rochefort?], Sermo 25, PL 205,738A.
245 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 203.

herce erchant, der elliu herce selbe gescafen hete. wan er gab siner rainichait unde siner hæilichait vil manic urchunde [...].[246] Trotz seiner Reinheit mußte auch der Täufer – wie alle Patriarchen und Propheten – in die (Vor-)Hölle: *Von adams ungehorsam was alle menischeliche gesläht in die armůt unde in die not chomen, daz nieme was so gůt, noh so hæilih, ern můse ze helle uarn, die hæiligen wissagen, die hæiligen patriarchen, sancte Johannes der gotes tŏfære, als im got selbe urchunde gap, daz nie dehein adams chint reiner war, – die můse alle ze helle.*[247]

h) Paulus

Aufgrund einer traditionellen Verbindung von prophetischer Gabe und Jungfräulichkeit wird wie beim Apostel Johannes als vermeintlichem Autor der Apokalypse auch bei Paulus[248] die geistige Entrückung auf Jungfräulichkeit[249] zurückgeführt. Jesus verlieh zwar allen Aposteln Weisheit, zwei von ihnen aber in besonderem Maße:

83,35 *Wan si sint uns wal bekant*
(Johannes ind Paulus sint si genant),
den he sunderliche wolde schenken
siner wisheit win ind si verdrenken.
Si waren reine megde beide,
dī reincheit was ir beider geleide,
an des meisters heimlicheit
alda lernden si dī wisheit,
dī nī engeine zung 'n gesprach,
dī 'n gein herz begrifen mach.[250]

Die Aussagen der »reinen Jungfrau« Paulus über Ehe und Jungfräulichkeit dürfen nach Heinrich von Melk Priester nicht in dem Sinne auslegen, ihnen würde damit die Ehe gestattet.

196 *wes merchent si niht den vordern sin?*
da er sprichet: »ich wolte alle liute wesen als ich bin,«
(zwar er was ein reine maget)
»ouch si den witwen gesaget

246 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 187.
247 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 72.
248 Als Heiligkeitsattribut z.B. Passional 549,90, ed. KÖPKE: *Paulus der vil reine.*
249 Dagegen sprechen gute Gründe, die schon Klemens von Alexandrien vortrug: RANKE-HEINEMANN, Eunuchen, S. 43f. Zitiert bei Otto von Freising, Chron. III,25, edd. HOFMEISTER - LAMMERS, S. 266.
250 Rheinisches Marienlob, ed. BACH, S. 95.

unt den ungehiten wiben,
wellent si gar unbewollen beliben
als ich bin, daz wær in guot.
swelh aber des niht tuot,
daz ist niht wider dem gibot,
wil du elichen gehien in got.«
da sprichet er, bezzer si gehien danne brinnen.[251]

Auch sonst wird 1 Kor. 7,7 in diesem Sinne verstanden, etwa in einer Deutung der weißen Farbe des Mondes: *der mane ist uch wiz, also waz sente Paulus wiz und reine, do er sprach: volo omnes homines esse sicut me ipsum, ich wolde daz alle lůte wern als ich bin.*[252] Anders als die nur positiv verstandenen Heiligen Maria und die beiden Johannes' ist Paulus jedoch auch ein großer Sünder, der »gereinigt« werden mußte. Als Sünderheiliger, der Gnade fand, kann sein Beispiel den Sünder vor Verzweiflung schützen.[253] Auch er hat sich im »Brunnen der göttlichen Barmherzigkeit gewaschen« und konnte so zum Lehrer der Kirche werden: *Paulus qui Ecclesiam crudeliter vexavit, dum se hoc fonte lavit, doctor Ecclesiae esse meruit.*[254]

i) Joseph von Nazareth

Für seine Behauptung, auch Joseph, der Nährvater Jesu, sei *ain rainer jungfrow* gewesen,[255] kann sich Johannes Pauli nicht auf eine Bibelstelle berufen. Ebensowenig vermögen dies (vor allem östliche) Kirchenväter, die in ihm – mit dem Protoevangelium des Jakobus[256] – einen alten Witwer sehen wollten, womit sie gleichermaßen wahrscheinlich machten, daß er als alter Mann[257] Marias Jungfräulichkeit nicht versehrte, wie sie auch erklären konnten, was es mit den im Evangelium genannten »Brüdern Jesu« (Mt. 12,46-50; Mk. 3,31-35; Lk. 8,19-21) auf sich hatte: es waren Josephs Kinder aus erster Ehe.[258] Gegen jeglichen

251 Heinrich von Melk, Priesterleben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 269).
252 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 65.
253 Bernhard, In conversione Sancti Pauli 1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 327): *Quis desperet ultra pro magnitudine cuiuslibet criminis, quandoquidem Saulum audiat adhuc spirantem minarum et caedis in discipulos Domini, subito factum vas electionis?*
254 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,881A.
255 Johannes Pauli, Predigten, ed. WARNOCK, S. 130.
256 Protoevangelium des Jakobus 9 (Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 1, S. 342).
257 Als Greis stellt ihn Dichtung und bildende Kunst oft dar; zur Ikonographie GABRIELA KASTER, Art. »Joseph von Nazareth« (LCI 7, Sp. 210-221).
258 Z.B. Epiphanius von Salamis, Der Festgeankerte 60, dt. HÖRMANN, BKV I/38, S. 94f.; ders., Haer. 78,7ff, ebd. S. 239. Vgl. Priester Wernher, Maria A 1754-1758, ed. WESLE - FROMM, S. 103.

Versuch, ihm Geschlechtsverkehr anzudichten, nahm in seiner aszetischen Begeisterung Hieronymus den Gatten der Gottesmutter in Schutz;[259] eine Auffassung, die im Abendland weite Verbreitung fand.[260] Als Beispiel diene hier Bruder Philipp der Kartäuser, welcher zu Beginn des 14. Jahrhunders sein »Marienleben« unter dem Ansporn des hl. Joseph geschrieben haben will.[261] Seine Apostrophierung des Heiligen als »rein« läßt an Sündenfreiheit in umfassendem Sinne denken:

1190 *er was ouch aller tugende rîch*
vor allen sünden huote er sich,
âne haz und âne nît
und âne zorn ouch alle zît
lebte der vil reine man:
aller untugent was er ân.[262]

Selbst wenn Philipp »rein« mit »keusch« in Verbindung bringt, bezieht sich das auch auf Herz und Sinne:

1216 *er was künec an aller tugent;*
der hete er von sîner jugent
gephlegt mit grôzer kiuschekeit
und sînes herzen reinekeit.
sîn herz was kiusche und ouch sîn sêl
ân aller sünden meil.
alliu sîn werc und sîn gebâren
zühtic unde kiusche wâren.
elliu sîn wort und sîne rede
diu was kiusch die er getete.

259 Hieronymus, Adv. Helvidium 19, PL 23,213AB: *Tu dicis Mariam virginem non permansisse: ego mihi plus vindico etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur.* Vgl. dens., In Mt. II, CCL 77, S. 100f.; Thomas von Aquin, Summa theol. III,28,3, Bd. 4, S. 219.

260 Z.B. Speculum humanae salvationis VI,66 (SUNTRUP, Form der Typologie, S. 46): *Maria et Joseph toto tempore vitae suae virgines permanserunt.* Frau Ava, Leben Jesu 26–29 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 399): *Do hete got einen alten vil reinen gehalten, ze helfe der magede, ir noturft ze gebene.* Nach Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 192, hat Gott solche Eheleute am liebsten, *die maget wesende zesamen koment und die reinikeit behaltent mit ein ander hinz an ir tôt, die sie von ir muoter lîbe brâhten. Seht daz behielt sant Jôseph und mîn frouwe sant Marîâ, gotes muoter, und Sâlomê* (?) *und keiser Heinrîch.* Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 3, S. 10; vgl. Bd. 1, S. 513.

261 Bruder Philipp, Marienleben 10124–10129, ed. RÜCKERT S. 274: *in dem orden von Carthûs geschriben hân ich in dem hûs ze Seitz ditz selbe büechelîn: sand Jôsep was der maner mîn der Marîen huoter was, diu Jêsus, godes suns, genas.* Zur selbständigen Gestaltung der Josephs-Figur bei Philipp MASSER, Bibel- und Legendenepik, S. 110f.

262 Bruder Philipp, Marienleben, ed. RÜCKERT, S. 33.

kiusch sîn ougen, kiusch sîn sên,
kiusch sîn gên und ouch sîn stên.
er was kiusche, er was reine:
des vleisches wart er nie gemeine
zuo dem lîbe noch dar an
daz der sêle iht schaden kan.[263]

Josephs auf solch hymnische Weise gepriesenes Reinsein meint Keuschheit als eine den ganzen Menschen betreffende Haltung, die sexuelle Enthaltsamkeit selbstverständlich mit einschließt,[264] sich jedoch nicht darin erschöpft. Dies wird auch für die anderen Stellen des Werkes gelten, an denen Joseph als »rein« bezeichnet wird,[265] und an denen sich dieser Ausdruck mit anderen Vollkommenheitsattributen wie »gut«[266] oder »süß«[267] paart: Dem Dichter Philipp ist Joseph in jeder Hinsicht heilig und frei von Sünde.

j) Heinrich und Kunigunde

Von einer »Josephsehe« weiß auch die Legende zu berichten, die sich um die Kinderlosigkeit von Kaiser Heinrich II. († 1024) und seiner Frau

263 Bruder Philipp, Marienleben, ed. RÜCKERT, S. 34.

264 Bruder Philipp, Marienleben 1308–1312, ed. RÜCKERT, S. 36 (Joseph betete zu Gott): *du weist ouch, lieber her, daz ich ze kiusche hân gebunden mich, daz ich wil kiusch unde reine belîben und wîbes gmeine, hêrre nimmer wil gewinnen.* Der Engel des Herrn beruhigte Joseph über Maria (ebd. 1340–1347, S. 37): *ir ist kiusch und reinikeit als liep als dir, und sint ir leit aller slaht gelüste vleischlich und swaz ze sünden ziuhet sich. sî wil belîben magt reine, wand sî nimmer mannes gmeine gewinnet nâch süntlichen dingen; it vleisch wil sî mit kiusche twingen.* Deshalb fordert der Engel Joseph zur »reinen Liebe« zu Maria auf (1354–1359, S. 37): *du solt sîn ir briutegum, und solt doch ir magetuom mit worten noch mit werken krenken und solt nimer ûf sî gedenken deheiniu dinc diu süntlîch sîn: rein sol sîn diu minne dîn.*

265 Bruder Philipp, Marienleben 1245, ed. RÜCKERT, S. 34: *der reine und ouch der godes werde*; ebd. 4889–4891, S. 133: *daz kint Jêsus sîner muoter was gehôrsâm, dem reinen Jôseph ouch alsam*; 7663, S. 208 (Maria über die Flucht nach Ägypten): *mîn reiner Jôsep vuor mit mir*; 7668–7670, S. 208 (Maria über das Leben in Nazareth): *Jôsep, der vil reine man, mit sîner arbeit uns gewan des wir lebten elliu drî*; 9922, S. 269: *der reine gotes trût.*

266 Bruder Philipp, Marienleben 3108f., ed. RÜCKERT, S. 85: *do sprach der reine und ouch der guote Jôsep zu des kindes muoter*; ebd. 9918, S. 269: *Jôsep, der reine und ouch der guote*; 7469–7474, S. 203 (Maria zu Jesus am Kreuz): *verweist alles trôstes ich belîbe, wand der reine und ouch der guote Jôsep den du mir ze huote gaebe, daz er mîner kiusche waere hüeter und kameraere, der ist leider ouch nu tôt.*

267 Bruder Philipp, Marienleben 2976–2979, ed. RÜCKERT, S. 81: *der süeze Jôseph und der reine, sîn sorge was niht kleine umb daz junge kindelîn und umb die lieben muoter sîn.*

Kunigunde[268] rankt. Ebernand von Erfurt erzählt sie am Beginn des 13. Jahrhunderts in deutschen Versen.[269] Danach ging bereits die Initiative zur Vermählung nicht von Heinrich aus, der seine Keuschheit Gott versprochen hatte, sondern von den Fürsten des Reiches. Sie drängten *den edlen hêren reine*[270] dazu, für Nachwuchs zu sorgen; doch dieser hatte allein Christus zu seinem »Erben« erwählt.[271] Dem Argument, das Reich nicht allein regieren zu können, verschloß er sich dann allerdings nicht und gab seine Zustimmung zur Brautsuche. Die auserwählte *maget reine*[272] war nicht froh über diese Wahl, denn auch sie wollte Jungfrau bleiben:

846 *ir reinen herze burde*
wart ûz der ahte swar,
dô daz kint vornam fur wâr,
daz man sie darzuo meinte,
ich wên sie ez beweinte;
wan sie gelobet hête
ir magetuom gote stête.[273]

Die Hochzeit, zu der man dieses Paar dann drängte, sah in Wirklichkeit ganz anders aus, als die Gäste, die sich dort belustigten, meinten:

884 *da enwart doch niht gebrûtet sô,*
sô daz was in wâne:
die reine wol getâne
bleip ein harte kûsche brût;
alsame tete ouch ir trût,
unbevlecket er bleip,
sîne zuht er fur sich treip.[274]

268 Zu diesen Heiligen u.a. GIAN DOMENICO GORDINI - ANGELO MARIA RAGGI, Art. »Cunegonda« (Bibliotheca Sanctorum, Bd. 4, Rom 1964, Sp. 393-399); GEBHARD SPAHR - COLUMBANO SPAHR - ANGELO MARIA RAGGI, Art. »Enrico II« (ebd. Sp. 1240-1246); HEINRICH GÜNTER, Kaiser Heinrich II., der Heilige, Kempten - München 1904; KLAUSER, Heinrichs- und Kunigundenkult, (Lit.!).

269 Dazu SCHRÖPFER, »Heinrich und Kunigunde«; HELGA SCHÜPPERT, Art. »Ebernand von Erfurt« (VL ^{2}2, Sp. 290-293).

270 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 745, ed. BECHSTEIN, S. 34; die Attribute der Heiligkeit (*rein, suoz, guot* usw.) bei Ebernand diskutiert SCHRÖPFER, »Heinrich und Kunigunde«, S. 140f.

271 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 757-761, ed. BECHSTEIN, S. 34; vgl. z.B. Frutolf von Michelsberg, Chronica (Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik, edd. FRANZ-JOSEF SCHMALE - IRENE SCHMALE-OTT [FSGA A 15] Darmstadt 1972) S. 48; Adalbert, Vita Heinrici II. imp. 21, MGH SS 4, S. 805.

272 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 843-845, ed. BECHSTEIN, S. 37: *sie dâhten al gemeinde wie im die maget reine ze einer vrouwen wurde.*

273 Ebernand. Heinrich und Kunigunde, ed. BECHSTEIN, S. 37.

274 Ebernand, Heinrich und Kunigunde, ed. BECHSTEIN, S. 39.

Sie gelobten sich gegenseitig, *daz wir kûschlîche leben*,[275] das heißt, sie sagten der »fleischlichen Liebe« ab, um in der »wahren Liebe« entbrennen zu können.[276] Dieses Versprechen lösten sie ein, denn — sehr zum Ärger des »Unreinen«[277] — gelang es ihnen,

1237 *daz sie ensamen lâgen*
und ie doch kuscheit phlâgen
und bliben alsô reine:
die marter was niht kleine,
wand ez vil lîhte komet sô,
daz von fûre entbrinnet strô.[278]

So mußte es der Teufel mit einer anderen Versuchung probieren; er brachte die *wunderreine*[279] in den Verdacht, mit einem Ritter Ehebruch zu begehen.[280] Der darüber sehr betrübte König glaubte schließlich den Anschuldigungen, so daß der von allem Schmutz sich frei wissenden Kunigunde[281] nichts anders übrig blieb, als durch ein Gottesurteil — und zwar barfuß über glühende Pflugeisen schreitend[282] — ihre Reinheit zu beweisen, womit sie den Teufel blamierte.

k) Hiob

Bei der alttestamentlichen Gestalt des Hiob kann sich »Reinheit« nicht auf das Bewahren der Jungfräulichkeit beziehen; er hatte Frau und Kinder. Hiob war gerecht und deshalb »rein«. Er heißt *Job der reyne*;[283] ein altlateinischer Hiobtraktat sagt von ihm: *homo erat intaminatus, et*

275 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 945, ed. BECHSTEIN, S. 41.
276 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 925–930, ed. BECHSTEIN, S. 40f.
277 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 1200–1202, ed. BECHSTEIN, S. 50: *und ouch der vil unreine, der menschen kunne wirret und ouch die kûscheit irret* [...]. Sächsische Weltchronik 164, MGH Dt. Chron. 2, S. 167: *se beleven umbewollen beide wante an iren dot. De duvel wolde se doch uneren.*
278 Ebernand, Heinrich und Kunigunde, ed. BECHSTEIN, S. 52.
279 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 1319, ed. BECHSTEIN, S. 55.
280 Vitae s. Heinrici additamentum 3, MGH SS 4, S. 819: *Quadam die in orto surgentis aurore, cum beata Cunegundis de thoro surgeret immaculato, ille callidissimus assumpta forma militis de cubiculo regine visus est* [...]; zum »unbefleckten Ehebett« s. Kap. VII,5.
281 Ebernand, Heinrich und Kunigunde 1427f., ed. BECHSTEIN, S. 58: *ir muot der was vil lûter von alles lasters klûter*; Vitae s. Heinrici additamentum 3, MGH SS 4, S. 819: *Conscientia mea munda est, et conscius meus in excelso.*
282 Vor dem Ordal versichert ihr eine Stimme (vom Himmel) bei Jacobus de Voragine, Legenda aurea, ed. GRAESSE, S. 495: *virgo Maria te virginem liberavit*; Elsässische Legenda aurea, Bd. 1, edd. WILLIAMS – WILLIAMS- KRAPP, S. 518: *»Die reine maget Maria die sol dich, eine reine maget, erlosen«. Also ging sú uber das isin vnferseret.*
283 Md. Hiob 4428, ed. KARSTEN, S. 72; ebd. 5051, S. 82; 10604, S. 171.

immaculatus atque illibatus.[284] Zeno von Verona preist Hiobs »Reinheit« und seinen Glauben so sehr, daß er Gott den sich sonst daran nicht wagenden Teufel zu Hiob ausdrücklich schicken läßt: *Tanto autem puritatis ac fidei erat muro munitus, ut non auderet eum adtemptare diabolus nisi a deo iussus.*[285]

Bei Hiob erhob sich die Frage, weshalb er so stark geschlagen wurde, wenn er doch »rein« war,[286] also nicht »gereinigt« werden mußte:

303 *Des bescheidet uns alsus*
Der heilige pabst Gregorius.
Er gyt: »vil tugende manecvalt
Unbewollen und unverschalt
Job gantz insiner jugent
Vol brachte wol mit mugent.
Ydoch eines im gebrach
(Sider daz an im geschach)
Wi daz er kunde sunder spot
Eren und ouch loben Got
Und danken den genaden sin
In aller siner smerzen pin.«[287]

Hiobs »Reinheit« bezog sich auf seine Seele, die »in Tugenden erstrahlte«:

621 *Und ouch, als di bederwen vrumen,*
Job alleine nicht volkumen
Naturlich an dem libe was,
Sunder als ein liecht lampen glas
Und als ein golt clar, luter, fin
Intugenden schein di sele sin.
Einvaldic was der reine
Mit der gedanken meine.[288]

Zwischen all den Heuchlern verlor Hiob nicht die Reinheit seiner Unschuld (*suae tamen innocentiae puritatem non amisit*).[289]

284 Ps.-Origenes, In Job I, PG 17,377A.
285 Zeno von Verona, Tract. I,15,1,2, CCL 22, S. 60.
286 Md. Hiob 299-302, ed. KARSTEN, S. 5: *Durch waz, und vilnach anezil, Leit Job der slege also vil, Der ane meil der tugende hag In so grozer hute phlag?* Darauf zielt der Vorwurf der Freunde; ebd. 4089- 4094, S. 67 (zu Hiob 11,4): *Hy wil Sophor bewisen daz Daz Job sy gar eyn sundig vaz Und sy des durch eyn urkunde Geslagen durch syne sunde, Und bewiset im da by Daz er vur Gote unreyn sy*; 6027-6032, S. 98 (zu Hiob 15,15): *Du dunkes dich gar reine wesen, Gar gerecht und irlesen. Dor an du gewislich briches Und widir dy warheit spriches. Wan du bist gentzlich vol motes Ken dem angesichte Gotes.*
287 Md. Hiob, ed. KARSTEN, S. 5f.
288 Md. Hiob, ed. KARSTEN, S. 10.
289 Bruno von Segni, In Job, PL 164,650D.

VI. Der Leib des Menschen

1. Der reine und der befleckte Leib

a) Der Leib

Wie bei Menschen, die »rein« oder »unrein« sind, so beschränkt sich die Metaphorizität meist auf das Unreinsein, wenn es heißt, ihr Leib sei befleckt – zumindest solange nicht Metaphern für den Leib oder für das Leib-Seele-Verhältnis ins Spiel kommen, oder der Leib als Metapher für etwas anderes (z.B. Kirche, Staat) dient. Freilich muß die Unreinheit des Leibes nicht immer die Sünde meinen. Neben den vielfältigen Formen ritueller Unreinheit im Bereich des Körpers ist hier das Phänomen der Leibesverachtung zu berücksichtigen. Vor allem das drastische Argument, an den Ausflüssen des Leibes sei zu erkennen, wie »unrein« selbst ein nach außen hin »schön« erscheinender Körper wirklich sei, würdigt das Materielle am Menschen extrem herab, um ihn zur Demut aufzurufen oder ihn ganz auf den Bereich des Spirituellen hin auszurichten. Alles, was unter der Haut ist, *daz zv̂ dem vleisch gehȏret, daz ist allez vnrein. Merche, waz vz der nase, munt vnd oren gat, ich wil anderre sache geswigen, sust mahtv bruven die valschen schȏne, div vnder der häwt bezogen ist.*[1] Metaphern für den Körper wie das unreine Gefäß (dazu Kap. VII,3) oder der schmutzige Sack (dazu Kap. VII,2) können vorrangig diesem Zweck dienen, während der Körper als beflecktes Kleid (dazu Kap. VII,1) meist an Befleckung durch Sünde denken läßt.

Während der Mensch mit der Sünde sein Inneres (Seele, Herz, Gewissen usw.; dazu Kap. IV,1) oder sich selbst als ganze Person verunreinigt, ist sein »Leib« vor allem dann ausdrücklich in die Metaphorik einbezogen, wenn es um »Sünden des Fleisches« (dazu Kap. III,1c) geht. Ein Keuscher bewahrt den Leib vor der Unreinheit (*corpus ab immunditia custodit*);[2] die Luxuria hingegen befleckt den Leib.[3] Variante dazu ist Befleckung des »Fleisches«.[4] Selig sind diejenigen, die »ihr Fleisch nicht mit der Begierde dieser Welt befleckt haben«: *Felices igitur qui non maculauerunt carnem suam in concupiscenciam saeculi huius, sed mortificauerunt se huic mundo ut possint uiuere deo.*[5] Der ehefeindliche

1 Bavngart, ed. UNGER, S. 276; vgl. HAHN, Parzivals Schönheit, S. 217; SINGER, Sprichwörter, Bd. 2, S. 167; HUIZINGA, Herbst, S. 194; Johannes von Saaz, Ackermann 24, ed. JUNGBLUTH, S. 100.

2 Gregor, In Ez. I,4,10, CCL 142, S. 55.

3 Alanus, Summa de arte praedicatoria 5 (Contra luxuriam), PL 210, 122C: *quia mentem incestat, corpus commaculat, laxat gestum, effeminat habitum, ampliat cibum, dissolvit verbum.*

4 Gregor, Mor. XXVI,17,29, CCL 143B, S. 1287: *Quia igitur mentis elatio ad pollutionem pertrahit carnis, reproborum cor a uolatu uolucrum ad petulantiam mergitur iumentorum.*

5 Ps.-Titus, De dispositione sanctimonii, PLS 2,1523.

(Ps.-)Titusbrief zitiert eine Ermahnung des Apostels Johannes, welcher nur aus dem Grunde zu einer Hochzeit ging, um die Brautleute (in letzter Minute noch) zu bewegen, den Sexualakt nicht zu vollziehen: *Filioli dum adhuc caro uestra munda est et intactum corpus habetis nec pereunte ne(c) sordidati ab inimicissimo et pudentissimo sanctimonio satana[e]* [...];[6] worauf ein langer (Metaphern-)Katalog zur Herabwürdigung des ehelichen Lebens folgt. Wer an sein unreines Fleisch »gebunden und geleimt« ist, kann nach Bernhard nicht erwarten, vom Heiligen Geist erfüllt zu werden.[7] Die Befleckung des Leibes durch Fleischessünden (hier Sakrileg) führt zur Verdammnis:

27,20 *swer sin lip hat gemeilet*
mit maniger slahte sunden,
sol den der tievel niht gebunden
werffen in daz ewige ellende?[8]

Die Sünde der Luxuria führt zum Stinken des Leibes, verursacht also eine Art von unmetaphorischem Schmutz, den allerdings nur keusche Menschen wahrzunehmen vermögen: *Wan diu selbe sünde ist sô unreine, swenne sie ein mensche getuot, sô smecket ez ein kiuscher mensche an dir wol.*[9]

Der Leib wird durch Unzucht freilich nicht befleckt, wenn der Wille nicht zustimmt; die hl. Lucia ist sich bewußt, durch erzwungene Tempelprostitution ihre Reinheit nicht zu verlieren (und da sie dieses um ihres Glaubens willen erleidet, doppelt im Himmel belohnt zu werden):

28,82 *der licham nicht besult wirt*
an des willen miteganc;
ob ich an lastere getwanc
durch got lide uf der erde
und hie besulet werde
wider mines herzen mut,

6 Ps.-Titus, De dispositione sanctimonii, PLS 2,1536.

7 Bernhard, In Ascensione Domini 3,8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 136): *Si enim Apostoli, adhuc carni Dominicae inhaerentes, quae sola sancta, quia Sancti sanctorum erat, Sancto Spiritu repleri nequiverunt, donec tolleretur ab eis, tu carni tuae, quae sordidissima est et diversarum spurcitiarum phantasiis repleta, adstrictus et conglutinatus, illum meracissimum Spiritum te posse putas suscipere, nisi carneis istis consolationibus funditus renuntiare tentaveris?*

8 Heinrich von Melk, Von des todes gehugede (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 353); Heinrich von Hesler, Apokalypse 16393-16397, ed. HELM, S. 241: *Swer daz vleisch unreinet, Daz wol die erden meinet (Wen iz von der erden quam Und den geist von Gote nam), Den wirfet her in ewic leit.*

9 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 206; ebd.: *Des maht aber selbe dû niht getuon: niur ein kiuscher mensche der smecket ez an dir wol.*

daz ist mir dort harte gut
und brenget mit die krone
zwivaldec an dem lone.[10]

b) Leib und Seele/Geist

Alle Sünden beflecken den Geist, fleischliche Sünden zudem den Leib. Deshalb heißt es häufig, Leib **und** Seele zu beflecken, sei ein Proprium der Luxuria: *Alle sunden wundent di sele, di unkuze virunreinet lib und sele.*[11] Einen Katalog der Folgen der Luxuria gibt Innozenz III.: *O extrema libidinis turpitudo, que non solum mentem effeminat, sed corpus enervat, non solum maculat animam, sed fedat personam.*[12] Michel Beheim dichtet über die Sünde der Luxuria:

189,63 *ander sund mailn die seln allein,*
aber unkeüsch mailigt mit ein
leib und sel zu dem swechsten.[13]

Trotz aller Hochschätzung jungfräulicher Integrität rangiert die Reinheit des Geistes doch immer vor der körperlichen Reinheit. Sündige Jungfrauen, die demnach am Körper rein, doch im Geist unrein sind, werden toposhaft erinnert, ein reiner Leib nützte nichts, wenn der Geist befleckt sei: *Nihil prodest incorruptio carnis, ubi non est integritas mentis. Nihilque valet mundum esse corpore eum qui pollutus est mente.*[14] Ähnlich heißt es bei Johannes Rothe:

1802 *was fromet auch den licham rein unnd gut*
wanne befleckt ist der meide mut?
ess ist auch besser eine reine e
kegen god unnd den luten vil me
danne eine suntliche, hoffertig maget.[15]

10 Das Passional, ed. KÖPKE; vgl. Legenda aurea, dt. BENZ, S. 37.

11 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 6. Vgl. Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 27, PL 171,468D-469A: *Luxuria corpus et animam coinquinat, et perdit.*

12 Innozenz III., De miseria humane conditionis II,21,1, ed. MACCARRONE, S. 55; Joseps Sündenspiegel, ed. SCHÜTZ, S. 208.

13 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 179.

14 Isidor, Sent. II,40,8, PL 83,644B; Smaragd, Diadema monachorum 28, PL 102,624A; Albertinus, Hirnschleiffer, ed. LARSEN, S. 171: *dann die rainigkeit deß Leibs hilfft wenig / woferrn das Gemüt vnrein vnd befleckt ist.*

15 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 51; ebd. 4008f., S. 113: *des libes reinikeid ist wenig gud wanne auch nicht rein ist der mud.*

Ein Beflecken des Leibes wäre damit das kleinere Übel. Die Jungfrau Irene, der man androht, sie in ein Bordell zu stecken (*Faciam te ad lupanar duci corpusque tuum turpiter coinquinari*), ist bereit, eine solche Verunreinigung des Körpers in Kauf zu nehmen, wenn nur nicht die Seele durch Götzendienst befleckt wird: *Melius est, ut corpus quibuscumque iniuriis maculetur, quam anima idolis polluatur.*[16] Wer rein bleibt an Leib und Seele, der wird einen großen Lohn erhalten:

1834 *blibestu an liebe unnd an sele reine,*
so wirt dar umme din lone nicht kleine.[17]

Die »Jungfrauen«, die dem »Lamm« (mit Maria) folgen (Apk. 14,4), werden umschrieben als diejenigen, die an Seele und Leib sich rein gehalten haben:

Deme Godes lambe volget die keiserinne,
so wa it hine geit, bit deme wizeme gesinde.
da in mach niman gevolgen wan die megede aleine,
die an selen inde an live sint behalden reine.[18]

Nicht immer bleibt es auf die Luxuria beschränkt, wenn von Befleckung des Fleisches und des Leibes die Rede ist. Gemeint sein können alle (möglichen) Sünden, etwa wenn Paulus dazu aufruft, von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes uns zu reinigen: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus* (2 Kor. 7,1).

2. Einzelne Körperteile

a) Einführendes

Werden in dieser Bildlichkeit einzelne Körperteile genannt, dann sind sie ebenfalls nicht immer selbst metaphorisch, wohl aber ihr Beschmutzt- oder Reinsein. Doch auch in solchen Fällen, in denen es sich nicht um spezielle Körperteilmetaphern handelt, ist die Frage, welche Glieder des menschlichen Leibes rein oder unrein sind, nicht unwichtig. Vielmehr verweist dies – vom bloßen Aufzählen von Einzelteilen, die für das Ganze stehen, vielleicht abgesehen[19] – fast immer

16 Hrotsvitha, Dulcitius 12,3 (Opera, ed. HOMEYER, S. 275).
17 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 52.
18 Die Lilie, ed. WÜST, S. 43.
19 So wohl bei Beda, Hom. I,9, CCL 122, S. 64; danach Berthold, Sermones ad religiosos 8. ed. HOETZL, S. 45: *activa vita est, studiosum Christi famulum justis insistere laboribus et primum quidem ab hoc saeculo custodire se ipsum immaculatum, mentem, manum, linguam ac membra corporis cetera ab omni inquinamento culpae tentatis continere.*

auf bestimmte Arten von Sünden oder läßt Aufschluß zu über den Sündenbegriff eines Autors. So grenzt etwa Gregor der Große die »unteren« Glieder von den »oberen« ab und nimmt damit eine Wertung vor. Zu einer Jeremias-Stelle (2,16), wo der Prophet dem abtrünnigen Israel vorhält, sogar die Söhne von Memphis und Tachpanches,[20] also die Ägypter, »schändeten dich bis zum Scheitel«,[21] gibt Gregor als Bedeutung an: Bis an den Scheitel geschändet zu werden, besage so viel wie, nach schlimmem Handeln auch noch in der »Höhe des Glaubens« verdorben zu werden: *Cum enim nequissimi spiritus uniuscuiusque animam in prauis operibus inuoluunt, sed integritatem fidei uitiare non possunt, quasi adhuc inferiora membra polluunt, sed ad uerticem non pertingunt. Quisquis autem in fide corrumpitur, iam usque ad uerticem constupratur. Malignus enim spiritus quasi ab inferioribus membris usque ad summa pertingit, quando actiuam uitam polluens, castam celsitudinem fidei diffidentiae morbo corruperit.*[22] Diese Argumentation verläuft zweispurig. Einmal wertet Gregor das aktive Leben als *inferiora membra* deutlich ab gegenüber dem Glauben als dem »Höchsten«. Zum andern stellt er heraus, daß diese unteren und deshalb minderwertigen Glieder nur beschmutzt werden können, was zwar schlimm, aber nicht lebensbedrohlich ist; dagegen geht der Mensch, den die »Krankheit des Unglaubens«[23] an den oberen Gliedern befällt, vollständig zugrunde. Tatsünden sind für Gregor also weit weniger schlimm als Vergehen im Bereich des Glaubens. Doch soll man bedenken, daß die Versuchung im »untern« Bereich der Vita activa oft ihren Anfang nimmt, um zuletzt – den Menschen »bis zum Scheitel schändend« – zum Verderben des Glaubens vorzudringen.

Anders als Gregor mit seiner Einteilung des Körpers nach den Kriterien »Unten« und »Oben« geht Aponius vor; er orientiert sich in seinem Hoheliedkommentar an den Fünf Sinnen[24] und verknüpft die

20 JOSEF JANSSEN – HELLMUT BRUNNER, Art. »Tachpanches« (BL, Sp. 1698).

21 Vulgata: *Filii quoque Memfeos et Tafnes constupraverunt te usque ad verticem.* Hieronymus, In Jer. I,25, CCL 74, S. 19, sieht hier im geistlichen Sinn ein Beschmutzen durch Ketzer: *Iuxta litteram refer ad idola Aegyptiorum, iuxta intelligentiam spiritalem ad magistros peruersi dogmatis, qui ecclesiae puritatem sua polluunt turpitudine.*

22 Gregor, Mor. XXV,10,27, CCL 143B, S. 1253; ebd. S. 1252f.: *Vsque ad uerticem quippe constuprari est post malae operationis usum etiam in ipse fidei sublimitate corrumpi.* Danach Garnerius, Greg. V,6, PL 193, 163AB; Hraban, In Jer. I, PL 111,816BC. Der Scheitel (*vertex*) als »Glaube« auch Ps.-Melito, Clavis (PITRA, Bd. 2, S. 195); Alanus, Dist., PL 210,998B; Lauretus, S. 1029.

23 Zu *diffidentia* als »lack of faith« HAUBER, Vocabulary, S. 96.

24 Die »Sünden der 5 Sinne« z.B. bei Geiler von Kaisersberg, Beichtspiegel (Schriften, ed. DACHEUX, S. 138): *wer sein gehŏr zů boszheit sterckt Vnd sehen wil das sünd bewegt wer leibes lust noch rücht und schmeckt wer greifft das die seel verunreynt wer geet do er zů sünden meint*; fünffache Reinheit bei F. Spee MEYER, Bedeutung der Zahlen, S. 275, A. 56. Vgl. Gertrud von Helfta, Legatus IV,17,1, SC 255, S. 184–186.

Allegorese der Fenster von Cant. 2,9 als Sinne[25] mit der Kampfmetaphorik der die Seele mit vielen Sünden anstürmenden »unsichtbaren Feinde«: *Eo utique tempore quando his circumdatur, quasi carcere retrusa continetur. Ad quam sermo Dei, poenitentiae, orationumque vocibus revocatus, venit, et aspicit per fenestras sensus eius, quibus corporeas peregit (actiones) si non sunt pollutae sordibus (lasciviae) delectationis auditu: si non concupiscentiae visu, si non meretricum odoribus delectatur, si non turpiloquiis, et quae Deo contraria sunt, labia inquinata; si non sceleratis operibus pollutae sunt manus.*[26] Damit sind mehrere Möglichkeiten des Sündigens angesprochen, die sich wiederfinden, wenn nun Körperteile einzeln behandelt werden.

b) Kopf

Selten erscheint der Kopf als ganzer in der Metaphorik der Unreinheit. »Jemandem (gründlich) den Kopf waschen«, ist eine Redensart für schonungsloses Tadeln und für ein offenes Wort über Dinge, die man nicht gern wahrhaben will.[27] Zu beseitigen sind dabei falsche Vorstellungen und Meinungen, Urteile über eigenes Verhalten, sowie Illusionen; jedenfalls etwas, das **im** Kopf sich befindet, das heißt im Bewußtsein. Ein äußerlicher »Schmutz« ist dagegen die Schminke und der Schmuck am Kopf einer (gottgeweihten) Jungfrau, an dem nur der Glanz himmlischen Schmuckes erstrahlen sollte: *Munda ab omni inquinamento caput, quia crimen est illud post chrismatis sanctificationem aut croci aut alterius cuiuslibet pigmenti suco uel puluere sordidari, aut auro aut gemmis uel qualibet alia terrena specie comi, quod iam caelestis ornatus splendore refulget. grandis quippe diuinae gratiae contumelia est mundani et saecularis ornamenti praelatio.*[28] Bei der Fußwaschung, bei der er sich zunächst sträubt, sagt Petrus schließlich, der Herr solle ihm nicht nur die Füße, sondern auch Hände und Kopf waschen (Jh. 13,9). Petrus Damiani bezieht dies auf die Reinigung von Tat- und Gedankensünden: *In quibus utique uerbis beatus apostolus opera nostra simul et cogitationes, ut a Domino purificentur atque mundentur, indigere signauit. Siquidem manibus operamus, cogitationes autem ex mente, quae caput est interioris hominis, proferuntur. Vera ergo ac perfecta purgatio est, cum Deus omnipotens non solum opera nostra munda et inmaculata custodit, sed etiam prauas cogitationes a cordibus nostris Sancti Spiritus*

25 Dazu HORN, Respiciens, bes. S. 53ff.; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, s. Register.
26 Aponius, In Cant. 4, PLS 1,866.
27 Dazu LAUCHERT, Sprichwörter, S. 236; RÖHRICH, Lexikon, S. 525, vgl. S. 578.
28 Ps.-Sulpicius Severus, Ep. App. 2,10, CSEL 1, S. 237.

infusione repellit.[29] Eine Sündenklage kommt vom »Kopf und den übrigen Gliedern« schnell zum »inneren Schmutz«, den Gott in seiner Gnade abwaschen soll:

84,1 *Kaput et reliquos artus aqua munda dilue*
Et internos esqualores gratia purifica,
Cunctis ut abire sinas defecatum fecibus.[30]

c) Gesicht

Die Vorderseite des Kopfes, das Gesicht (»Antlitz«, *facies*), wird in der Bibel von Hiobs Freund Sophar mit der Unreinheit in Verbindung gebracht. Wenn Hiob, den er als Sünder anspricht, sich gebessert haben werde, »dann kannst du dein Antlitz ohne Makel erheben« (*tunc levare poteris faciem tuam absque macula*; Hiob 11,15).[31] Die Verheißung bezieht sich auf die Gebärde der Blickrichtung: Wer sich schuldig weiß, der blickt beschämt vor sich nieder und traut sich nicht, beim Gebet die Augen zum Himmel zu erheben. Mit den Augen senkt und hebt sich meist auch der Kopf und damit das Gesicht. Da die Berechtigung, nach oben zu schauen, offenbar nur hat, wer frei ist vom Makel der Sünde,[32] verknüpft der biblische Autor die Metapher der Reinheit mit der Bedeutung dieser Gebärde: Nur ein makelloses Gesicht darf man (zu Gott) erheben. In seiner Exegese dieser Stelle versteht Gregor den Geist (*mens*) als das »innere Antlitz« des Menschen: *Interna quippe facies hominis mens est, in qua nimirum recognoscimur, ut ab auctore nostro diligamur.*[33] Dieses Gesicht erhebe man in inbrünstigem Gebet zu Gott. Der Geist ist befleckt, wenn das Gewissen ihn einer Schuld verklagt: *Quam scilicet faciem leuare est in Deo animum per studia orationis attollere. Sed eleuatam faciem macula inquinat, si intendentem mentem reatus sui*

29 Petrus Damiani, Sermo 10,1, CCCM 57, S. 50.

30 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae, MGH Poetae IV/2, S. 780.

31 Die LXX denken hingegen an ein (in Reinheit) leuchtendes Antlitz; z.B. Didymos, Zu Hiob, Bd. 3, dt. HAGEDORN - KOENEN, S. 209: »Dann wird dein Antlitz aufleuchten wie reines Wasser«; vgl. ZIEGLER, Randnoten, S. 15: *sic enim resplendebit tua facies tamquam aqua pura*; Augustin, In Iob, CSEL 28/3, S. 534: *fulgebit*; Corderius, In Job, S. 273; Philippus, In Job, PL 26,644A: *Facies tua tamquam aqua pura, et spoliaberis sorde, et non timebis. Qui est sincerae et purificatae mentis, et mundus ab omni sorde, pertimet vitia: quibus velut exuviis exspoliatus, tamquam e tenebris eductus fulgebit.*

32 Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 159: *»absque macula«, peccati sc.*; Thomas von Aquin, In Iob, S. 77: *»faciem tuam absque macula«, scilicet culpae*; vgl. Md. Hiob 4286-4290, ed. KARSTEN, S. 70: *So machstu din antlitz ringe Irburen uf an lastermal Und czitlich Got, den himelgral, Vlen mit gebete inneclich. So irhort dich Got sicherlich.*

33 Gregor, Mor. X,15,27, CCL 143, S. 556f.

conscientia accusat.[34] Die Flecken sind schmutzige Gedanken, die das Gesicht mit ihrem Dreck verunreinigen: *Et quasi iam faciem anima ad Deum leuare non sufficit, quia in se nimirum inquinata mente maculas pollutae cogitationis erubescit.*[35] Um nicht mit irdischen Gedanken befleckt seine Bitten an Gott zu richten, soll man sich vor jedem Gebet gründlich prüfen und seine Fehler beweinen: *quatenus erroris macula cum fletibus tergitur, in petitione sua cordis facies ab auctore munda uideatur.*[36] Bereits Didymus ging von einer spirituellen Bedeutung dieses Gesichtes aus: »Natürlich meint er das Antlitz der Seele«.[37] Die Selbstverständlichkeit, mit der dies gesagt wird, läßt vermuten, daß die Körperteilmetapher des Gesichts für die Seele und für andere Begriffe aus dem Bereich des Geistes[38] schon eine lange Tradition hatte und verbreitet war, was vielleicht auch in einer sentenzhaften Verbindung von »Gesicht« und »Herz« in einer (altlt.) Version von 1 Sam. 16,7 zum Ausdruck kommt, wo dem Angewiesensein der menschlichen Erkenntnis auf

34 Gregor, Mor. X,15,27, CCL 143, S. 557; danach Rupert, In Job, PL 168,1018B; die Metaphorik der Anklage auch bei Brenz, In Job, S. 66: *leuare audet faciem suam coram Deo, sine macula, sine accusatione: si enim conscientia peccatum, aut Sathan nos accusauerit, Deus est qui iustificat.*

35 Gregor, Mor. X,15,29, CCL 143, S. 558; ebd.: *et in prece facies munda non ostenditur quia cogitationis infimae luto maculatur.*

36 Gregor, Mor. X,15,28, CCL 143, S. 557; vgl. ebd. X,15,30, S. 559: *Tunc ergo uere sine macula faciem leuamus, cum nec nos prohibita mala committimus, nec ea quae in nos commissa sunt ex proprio zelo retinemus. Graui namque mens nostra orationis suae tempore confusione deprimitur, si hanc aut sua adhuc operatio inquinat, aut alienae malitiae seruatus dolor accusat. Quae duo quisque dum terserit, ad ea quae subnexa sunt protinus liber exsurgit*; danach Garnerius, Greg. V,20, PL 193,185AB.

37 Didymus, Zu Hiob, Bd. 3, dt. HAGEDORN - KOENEN, S. 209; der Schmutz der Sünde verunstaltet die Gottebenbildlichkeit (der Seele); »denn wenn der Mensch von allem Schmutz befreit ist, wird er in der Tat seine Ebenbildlichkeit rein und lauter zeigen« (ebd.).

38 Nur wenig ergibt der Abschnitt über das »Antlitz der Seele« bei LETTNER, Bildersprache, S. 42; dort: "Platon spricht nicht von einem Antlitz der Seele; dennoch liegt eine derartige Aussage in der Linie platonischer Bilder, zumal da er von den Augen der Seele [...] redet". Späteres zum Gesicht als Metapher bei LÜERS, S. 128f.; HARTMANN, Wörterbuch, S. 42f. (*annuzzi*); SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 954, 956, 1005, 1009, 1041. Z.B. Gregor, Mor. IX,23,51, CCL 143, S. 492 (zu Hiob 9,27): *mentis nostrae facies*; Philippus, In Job, PL 26,644A: *Homo faciem mentis suae candoris puritate praeferens radiantem populum significat Judaeorum, qui Christum patrem quodam modo suum occidit*; Ps.-Isidor, Sent. IV,19,3, PL 83,1167A: *Saepe corda justorum subortae cogitationes polluunt, et temporalium rerum delectationem tangunt. Sed dum citius manu sacrae discretionis abiguntur, festine agitur, ne cordis faciem caligo tentationis operiat, quae hanc jam illicita delectatione tangebat*; St. Trudperter Hoheslied 35,18, ed. MENHARDT, S. 162: *(W)az ist unsir antluthe? daz ist unsir sêle...* Mit der Bildlichkeit der von der göttlichen Sonne angeleuchteten Seele als Mond bei Angelus Silesius, Wandersmann VI,37 (*Nichts leuchtet ohne die Sonne*), ed. GNÄDINGER, S. 253: *Rauh ist der Mond gestalt ohn seiner Sonne licht: Rauh ohne deine Sonn dein seelen Angesicht.*

äußere Erscheinung (»ins Gesicht sehen«) die Fähigkeit Gottes konfrontiert wird, »ins Herz schauen« und damit auch Gedanken beurteilen zu können: »Der Mensch schaut ins Angesicht, Gott aber ins Herz«.[39] Wird den Menschen für die Seligkeit eben diese Fähigkeit verheißen, dann ist dies ausdrücklich eine Folge des Reinseins von Sünde; Julianus Pomerius: *Ibi ita patebunt singulorum singulis mentes, sicut corporalibus oculis subjacent facies corporales: quia humanorum pectorum tanta ibi erit et tam perfecta munditia, ut habeant unde mundatori suo Deo gratias agant, non unde offensi aliquibus peccatorum sordibus erubescant; quia ibi nec ulla peccata, nec peccatores erunt, et qui ibi fuerint, jam peccare non poterunt.*[40] Eine auch bei Gregor anklingende Verbindung von Gesicht und Gewissen[41] wird nicht erst durch die Metaphorik hergestellt; das bekannte psychologisch-physiologische Phänomen des Errötens läßt

39 Die Vulgata liest: *homo enim videt ea quae parent, Dominus autem intuetur cor* (SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 933); dagegen z.B. Cyprian, De lapsis 27, CCL 3, S. 236: *Homo uidet in faciem, Deus in cor*; Tertullian, De praescriptione haereticorum 3,7, CCL 1, S. 189: *Homo in faciem, Deus in praecordia contemplatur*; Gregor, Mor. X, 30,51, CCL 143, S. 574: *Homo uidet in faciem, Deus autem perscrutatur cor*; Rupert, De s. trinit. VII,16, CCCM 21, S. 448: *Homo enim uidet in facie, Deus autem inspicit cor*; ebd. XXIX,79, CCCM 23, S. 1632; Ambrosius, In Lc. I,18, CCL 14, S. 15: *Aliter uident homines, aliter deus, homines in facie, deus in corde*; danach Beda, In Lc. 1, CCL 120, S. 22; Ambrosius, Exameron II,1,3, CSEL 23/1, S. 43: *non sic deus uidet quemadmodum homo, deus in corde, homo in facie*; Bruno von Segni, In Job, PL 164,589C: *homo enim videt in facie, tu autem corda consideras*; ebd. PL 164,688D; Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,14,3, PL 176,556B: *Homo videt in facie; Deus autem intuetur cor*; Petrus von Blois, In Job, PL 207,802B; Ekkehard IV., Casus 130, ed. HAEFELE, S. 252: *Homo [...] videt in facie, Deus in corde*. Vgl. o. S. 46.

40 Julianus Pomerius, De vita contemplativa I,4, PL 59,421C–422A.

41 Zu Hiob 11,15 (LXX) gibt Augustinus, In Iob, CSEL 28/3, S. 534, *conscientia* an. Hildegard, Scivias III,3,7, CCCM 43A, S. 379: die Personifikation der Verecundia *tegit etiam faciem suam alba manica dextrae manus suae: quia protegit interiorem conscientiam suam quasi faciem animae, fugiens a fornicatione et a pollutione diabolica, se defendens candida ueste innocentiae et castitatis, eam habentes in dextera, quod est in saluatione operis sui*. Wie das Auge sich nicht selber sehen kann, es sei denn im Spiegel (SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 86, 113–115), so sieht der Mensch auch nicht sein eigenes Gesicht und bemerkt deshalb auch keine Beschmutzung (ebd. S. 114). Für Augustin ist es mit dem Gewissen genau umgekehrt; In Joh. 74,5, CCL 36, S. 515: *Sic enim a nobis uidetur in nobis et nostra conscientia; nam faciem uidemus alterius, nostram uidere non possumus; conscientiam ueram nostram uidemus, alterius non uidemus*; STELZENBERGER, Conscientia bei Augustinus, S. 55. Mechthild, Licht VII,21, ed. NEUMANN, S. 273, erkennt dagegen den Zustand der eigenen Seele erst im Blick auf ihre Sünden als Spiegel: *so besihe ich das antlitze miner sele in dem spiegel miner súnden. Da sihe ich mich inne wie ich gelebet habe, wie ich nu lebe und wie ich noch leben wil. In disem spiegel miner súnden, da sihe ich niht inne denne owe und owe.* LÜERS, S. 129. Die Spiegel-Metapher z.B. Gregor, Mor. VII,30,44, CCL 143, S. 368: *Quasi enim ab speculo foeda facies displicet, cum mens a uita simili in se ipsa quod auersetur uidet.*

im Gesicht ein schlechtes Gewissen erkennen und macht »Erröten« (*erubescere*) zum unmittelbar verständlichen Verb des Schuldbewußtseins und der Scham. Bruno von Segni denkt bei dem »Flecken« von Hiob 11,15 zweifellos an dieses Rotwerden: *Facies autem levatur absque macula, cum nihil est in conscientia, unde homo erubescat.*[42]

Das von Gregor angesprochene Reinigen des Antlitzes[43] ist einmal ein allgemeiner Vorgang der Hygiene und der Schönheitspflege. Des Menschen Seelenantlitz zu waschen, also seine Sünden zu vergeben, steht dagegen nur Gott zu: *Solt du wissen das got allei(n) die sele des menschen von der meyle vnnd inwendiger vinsternůsse reyniget. vnnd das angesichte der sele wåschet. vnnd die schulde des ewige(n) tods auflŏset.*[44] Daß Schmutz im Gesicht in besonderem Maße auffällt und als häßlich empfunden wird, dient Berthold von Regensburg als Argument dafür, daß Gott schon aufgrund kleiner (»täglicher«) Sünden *die sêle niht alse gelustlichen ane siht, als ob si âne sünden wære, ze gelîcher wîse, swie schœne ein mensche ist, ist er flecket an sînem antlütze, er ist deste unliutsæliger.*[45] In der Bildersprache des Hohenliedes will Gott nur solch eine Braut ansehen, deren Antlitz nicht durch Sündenschwärze verunstaltet ist; so bei Aponius: *Sponsus videlicet decoram faciem in ea semper videre desiderat, quae nulla peccati nigredine sit maculata, non turpium verborum mendaciique umbris absconsa, vel blasphemiarum raucedine voce horrida, sed dulcedinem suis laudibus resonantem; ut retro iam dixerat: »Quia facies tua decora, et vox tua suavis«* (vgl. Cant. 2,14).[46] Absalon von Springiersbach versteht das Gewissen als »Gesicht des Herzens« (*cordis facies*), dessen erste Schönheit (die Unschuld) durch den Sündenfall verlorenging; eine neue (zweite)

42 Bruno von Segni, In Job, PL 164,593C.

43 Dieser Gedanke klingt auch dort an, wo Eliphas nur vom Erheben des Antlitzes zu Gott spricht (Hiob 22,26); Mor. XVI,20,25, CCL 143A, S. 813: *Ad Deum faciem leuare, est cor ad sublimia inuestiganda attollere. Nam sicut per corporis faciem homini, ita per interiorem imaginem Deo noti atque conspicabiles sumus. Cum uero reatu culpae deprimimur, ad Deum leuare cordis nostri faciem ueremur. Dum enim nulla bonorum operum confidentia fulcitur, intueri summa mens trepidat, quia ipsa se conscientia accusat. Cum uero iam paenitentiae lamentis diluitur, et sic perpetrata planguntur, ut plangenda minime perpetrentur, magna menti fiducia nascitur; et ad conspicienda supernae retributionis gaudia cordis nostri facies leuatur.* Ohne Reinigungsmetaphorik Rupert, In Job, PL 168,1060AB; auch Julian von Aeclanum, In Iob, CCL 88, S. 64: *Confidentiae testimonium est, si faciem in solum nullus reatus inclinet*; Philippus, In Job, PL 26678B; Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,920C: *cor hominis.*

44 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 198. Vgl. Katharina von Siena, Gebete, ed. BARTH, S. 122: »Mit Deinem Blut hast Du das Gesicht Deiner Braut, der Seele, abgewaschen.«

45 Berthold, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 259; deshalb muß die Seele hinab *in daz vegefiur, wan alle die wîle und ein meilîn an der sêle ist, als ein punct ist, sô verbirget got sîn antlütze vor der sêle, daz si ez niht mac gesehen* (ebd.).

46 Aponius, In Cant. 5, PLS 1,876.

Schönheit bewirkt die Demut als »Mutter aller Tugenden«: *Primum decorem animae a Deo habuit, sed eum peccando perdidit, quando in Adam omnes ita peccaverunt, ut nemo unquam fuerit vel esse possit, qui de innocentiae puritate possit gloriari. Propterea ad secundum animae decorem, quae est humilitas, necesse habet homo confugere, ut pulchritudo conscientiae peccatis denigrata, per matrem virtutum, id est humilitatem, reparetur.*[47] Wenn der Missetäter nach Bernhard das Gesicht seines inneren Menschen betrachtet, dann erkennt er den Schmutz seiner Sünden und damit seine Unähnlichkeit zu Gott.[48] Ohne den Spiegel des Gewissens bemerkt man nicht den Schmutz im Gesicht: *Och alstu sunder speghel blyvest, so en kanstu dyns selves lelike vlecken nicht kennen in dyn aenghesichte.*[49] Solche Spiegel sind auch die Gebote Gottes[50] sowie die Bibel; Gregor: *Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur, ut interna nostra facies in ipsa uideatur. Ibi etenim foeda ibi pulchra nostra cognoscimus.*[51] Ebenso hat der Hl. Geist als »Wasser« eine solche Spiegel-Funktion der Sündenerkenntnis: *dů sele besiht sich ôch in dem lutren brunnen des hailgen gaistes. si ersiht ir antlůt, wie oder wa si daz hat verwiert mit den sůnden, und erkennet sich des ze růwe, ze bihte und ze bůsse.*[52]

Ein biblisches Gebot zum Waschen des Gesichts findet sich in der Aufforderung Jesu an die Jünger, beim Fasten nicht finster dreinzuschauen »wie die Heuchler«, vielmehr stattdessen das Haupt zu salben und das Gesicht zu waschen, damit niemand außer Gott merkt, daß man fastet (Mt. 6,16-18). Dieses Gebot soll man nach Basilius »auf die inneren Glieder« beziehen: »Wasche die Seele rein von Sünden!«[53] Bei Bernhard von

47 Absalon von Springiersbach, Sermo 15, PL 211,94CD.

48 Bernhard, In Cant. 82,3,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 296): *Sed qui statuatur iniquus ante faciem suam, et contra vultum quemdam morbidum putidumque interioris hominis sui sistatur, ut dissimulare aut declinare non queat impuritatem conscientiae suae, sed videat vel invitus sordes peccatorum suorum, vitiorum inspiciat deformitatem, nequaquam iam poterit existimare Deum fore similem sibi.*

49 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 101; ebd.: *Een speghel hebstu bynnen in dy selven, edele mensche, dat is dyn overste rede of dyn consciencie, de altijt quaet mydet unde hatet unde oick guet begeert.*

50 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi, PL 184,1199B: *Praecepta namque Dei specula sunt, in quibus se ipsas animae inspiciunt, et in quibus cognoscunt maculas, si quae sunt, foeditatis; quia nemo mundus a delicto: et in quibus emendant vitia cogitationum suarum, et relucentes vultus quasi ex reddita imagine componunt: quia dum praeceptis dominicis toto animo intentunt, in eis procul dubio quid in se coelesti sponso placeat, vel quid displiceat cognoscunt.*

51 Gregor, Mor. II,1,1, CCL 143, S. 59.

52 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 58.

53 Basilius, Predigt 1,2, dt. STEGMANN, BKV I/47, S. 167. Ambrosius, De Helia et ieiunio 10,37, CSEL 32/2, S. 434: *laua faciem tuam, emunda animam tuam peccatricem, laua conscientiam tuam. index enim facies plerumque est conscientiae et quidam tacitus sermo mentis, cum aut peccato conpungimur aut integritate laetamur. noli hanc exterminare faciem, laua illam et omnem sordem conscientiae tuae dilue.*

Clairvaux bezeichnet das Gesicht einmal dasjenige, was sich im Gesicht ausdrückt: *Est autem facies, quae in facie est conversatio. Hanc fidelis Christi servus lavat, ne quod offendiculum praebeat intuenti; hypocrita magis exterminat, sum singularia magis et inusitata sectatur.*[54] Darüberhinaus führt er auch die Deutung auf das Gewissen an: *Potest tamen et alio modo lota facies, conscientia pura et unctum caput intelligi mens devota.*[55] Die Reinigung der *facies animae* als Gewissen ist traditionell: *Projice ergo abs te avaritiae sordes, perjurii stercora, malitiaeque putredinem; et lavasti faciem, id est, conscientiam tuam aqua prophetica, de qua dicit Isaias: Lavamini, et mundi estote, auferte nequitiam ab animabus vestris* (Jes. 1,16). *Si enim abstuleris nequitiam ab anima tua, lavasti conscientiam tuam, et bene jejunas.*[56] Das Salben des Hauptes ließ sich auf das Gebet und das Waschen auf das Almosen deuten (dazu Kap. XI,2c); beides gehört zum Fasten hinzu: *Merket min uil lieben disiv wort mines trehtins: Swenne ir uastet, so scůlt ir iwer houbte salben unt scult iwer antlutze scone dwahen. Disiv wort sint bezeichenlich, die scul wir iv ŏf tun mit des hilfe, der si gesprochen hat. wie scůl wir unser houbet salben? mit den heiligen kierchgengen, mit dem heiligen gibet. wir wellen iv biwæren, daz daz heilige unt daz reine gibet ein gisælbe ist der sele.* [...] *wir scůln ŏch unser antluzze dwahin. wa mit? mit dem heiligen almůsen, so geschieht uns also da gescriben stet: Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum* (Sir. 3,33).[57]

Wenn Irdisches das Antlitz der Seele befleckt, dann soll der Mensch nach Mechthild von Hackeborn beichten, bevor er die Eucharistie empfängt.[58] Eine Sünde, die am Gesicht geschah, bewirkt auch einen *cleinen vleken* an dem *antlize* der Seele eines verstorbenen Bruders, der Mechthild von Magdeburg in einer Totenvision dies erläutert: *Ich wiste min*

54 Bernhard, In Quadragesima 1,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 357); ebd.: *Sed nec caput ungit, cuius affectio elongatur a Christo et vanis favoribus delectatur. Ungit potius semetipsum, ut propriae fragrantiam opinionis respergat.*

55 Bernhard, In Quadragesima 1,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 357); ebd. S. 357f.: *Quod si probas, adversus duplex vitium, quod maxime solent appetere ieiunantes, haec duo verba ablutionis et unctionis dicta videntur.*

56 Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 15, PG 56,718; ebd.: *Quamdiu enim sumus in corpore, conscientia nostra semper sordida est in peccatis.*

57 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 98.

58 KARL BOECKL, Die Eucharistie-Lehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, Freiburg 1924, S. 54 (Rev. 2,224): "Sie denkt sich den Gang der Vorbereitung so: Das Antlitz der Seele ist das Abbild der heiligsten Dreifaltigkeit. Durch irdische Gedanken und Bestrebungen wird das Angesicht der Seele getrübt und befleckt. Wenn nun die Seele auf ihr Urbild, die heiligste Dreifaltigkeit, schaut, so erkennt sie alsbald wie in einem Spiegel ihre Gebrechen. Sie soll nun oft in diesen Spiegel blicken. Dann wird sie bestrebt sein, durch oftmalige Beicht sich zu reinigen und durch Betrachtung des Leidens Christi ihr Antlitz zu schmücken."

antlize ernst den, die minen willen nit taten; das bleip ungewandelt an mir.[59] Genommen werden kann ihm dieser Flecken mit einem Seufzer.

d) Augen

Das Anschauen von Verbotenem befleckt die Augen. Die Kirchenväter haben vor allem die antiken Schauspiele im Visier, welche Augen (und Ohren) der Zuschauer beflecken.[60] Caesarius vor Arles wettert gegen die Teilnahme von Christen an den ausgelassenen Neujahrsbräuchen: *non oportet ut oculi vestri, qui adsidue in ecclesia vigilantes ad deum sanctificantur, videndo luxuriam stultorum hominum polluantur.*[61] Nach Petrus Chrysologus befleckte der (begehrende) Anblick der verbotenen Frucht im Paradies die Augen (Evas); zur Aufforderung des Engels an die Frauen, ins leere Grab einzutreten und zu schauen, wo der Herr lag (Mt. 28,6), schreibt er: *Mulierem uocat angelus ad uidendum, ut sacri corporis locus mundaret oculos, quos diabolo claudente peruetitae malae arboris macularat aspectus.*[62]

Bei unreinen Augen steht nicht wie beim beschmutzten Gesicht der Verlust der Schönheit im Vordergrund; hier geht es vielmehr durchweg um die Beeinträchtigung des Sehvermögens und damit — auf die Augen des Geistes oder des Herzens bezogen — der Erkenntnisfähigkeit. Diese inneren Augen sind deshalb vor jedem Schmutz sorgsam zu schützen.[63] Da er an Herz und Augen unrein war, konnte Arius die Geheimnisse der Trinität nicht erkennen: *et dum immundo corde et impuris oculis Dei majestatem videre et intelligere non potuit, blasphemare coepit, et Filium a Patre dividere conatus est.*[64] Meist ist »Staub« hier die Schmutzmaterie als Metapher für die Hinwendung zu Irdischem und für kleine (»tägliche«)

59 Mechthild, Licht VII,49, ed. NEUMANN, S. 297; dazu DINZELBACHER, Vision, S. 38f.

60 Z.B. Salvian von Marseille, De gubern. Dei VI,3,16, CSEL 8, S. 128; dazu u. zu den »Ohren«. Auch bei Hilarius, In ps. 14,6, CSEL 22, S. 88, beschmutzen Theaterspiele die Augen: *igitur inpollutus ingrediens et extra omnem peccati labem uiuens hic esse responsus est, cui post baptismi lauacrum nullae adhaeserint sordes, sed sit inmaculatus et nitidus, sitque et non corpus stupris contaminatum, non oculi spectaculis theatralibus sordidi, non mens uino ebria, non pecuniae uita ancilla*; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 814.

61 Caesarius von Arles, Sermo 192,4, CCL 104, S. 782.

62 Petrus Chrysologus, Sermo 77,10, CCL 24A, S. 474; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 1027.

63 Z.B. Gregor, Mor. I,36,54, CCL 143, S. 56: *Omni cura seruandus est a malitiae puluere oculus cordis, ne hoc quod in actione rectum hominibus ostentat, apud seipsum per uitium prauae intentionis intorqueat*; Seuse, Horologium, ed. KÜNZLE, S. 544: *Mentis oculum semper in puritate et tranquillitate custodias, intellectum a formis rerum infimarum praeservando.*

64 Bruno von Segni, Sent. IV,3, PL 165,982B; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 689.

Sünden (dazu Kap. X,1).[65] Wenn die geistlichen Hirten weltlichen Dingen nachgehen, dann dringt das Licht der Wahrheit nicht zu den Untergebenen hin: *et subjecti veritatis lumen apprehendere nequeunt, quia dum pastoris sensus terrena studia occupant, vento tentationis impulsus Ecclesiae oculos pulvis caecat.*[66] Üble Nachredner blasen selbst den Staub auf, der sie dann daran hindert, die Wahrheit zu »sehen«: *Quid aliud detrahentes faciunt, nisi in puluerem sufflant atque in oculos suos terram excitant, ut, unde plus detractionis perflant, inde magis nihil ueritatis uideant?*[67] Den Staub irdischer Gedanken verstreuen die Teufel bei der Bibellektüre: *Et saepe cum eloquiis sacris intendimus, malignorum spirituum insidias grauius toleramus, quia menti nostrae terrenarum cogitationum puluerem aspergunt, ut intentionis nostrae oculos a luce intimae uisionis obscurent.*[68] Wer Geistiges erkennen will, der muß den »Staub äußerer Handlungen« von sich fernhalten: *Cum spiritalia discutere uolumus, necesse est, ut ab intentione nostra carnalia remoueamus: quia mens interna non penetrat, quam exteriorum actuum puluis caecat.*[69] Für den Gedanken, Hinwendung zur Welt verhindere Gotteserkenntnis, bietet sich ein Vergleich mit dem Sehen an:[70] Mit Staub in den Augen sieht man die Sonne nicht.

583,70 *daz ouge muz vil reine,*
als ich mich versinne, wesen
und von allem stoube erlesen,
die in die sunnen wollent sehen
und liecht gegen dem liechte brehen.
o herre got, du sunne klar,
swer din wil nemen ebene war
in der liechten goteheit,

65 Dazu SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, bes. S. 416–420. Vgl. Bavngart, ed. UNGER, S. 383: *als do ein rihtær ein vrtail wolt lesen, e er an daz gerihte gienge, vnd chvmt aber der wint vnd weit im den stavp in div augen, so gesach er niht di rehten warheit ze lesenne vnd vervælt an der vrtæil.* Ebenso verdunkeln die täglichen Sünden *vns div geistlichen augen.*

66 Gregor, Reg. past. II,7, PL 77,39B; vgl. 39D: *A subditis ergo inferiora gerenda sunt, a rectoribus summa cogitanda; ut scilicet oculum, qui praevidendis gressibus praeeminet, cura pulveris non obscuret.*

67 Gregor, Ep. XI,1, CCL 140A, S. 858.

68 Gregor, Mor. XVI,18,23, CCL 143A, S. 812.

69 Gregor, In I Reg. IV,33, CCL 144, S. 313; ebd. 1,64, S. 90; vgl. dens., In Ev. I,7,4, PL 76,1103A: *Qui enim sine humilitate virtutes congregat, in ventum pulverem portat; et unde aliquid ferre cernitur, inde deterius caecatur.*

70 Vgl. Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 10, PG 56,685: *Sicut enim oculus quanto mundior fuerit, tanto longius videt: sic et anima quanto longius fuerit a sollicitudine mundiali, tanto amplius Deo proximior est. Cujus autem cordis oculus mundum aspicit, illius mens non potest Deum videre.*

der darf wol grozer luterkeit,
als uns die bischaft zeiget.[71]

Wenn es um reine Augen als Voraussetzung für die Gotteserkenntnis geht, dann ist häufig ein biblischer Ansatzpunkt die Seligpreisung derjenigen, die »reinen Herzens« sind (Mt. 5,8; dazu Kap. IV,1d). Leo der Große: *Merito haec beatitudo cordis promittitur puritati. Splendorem enim luminis ueri sordens acies uidere non poterit, et quod erit iocunditas mentibus nitidis, hoc erit poena maculosis. Declinentur ergo terrenarum caligines uanitatum, et ab omni squalore iniquitatis oculi tergantur interiores, ut serenus intuitus tanta Dei uisione pascatur.*[72] Seine Augen reinigt, wer sie von aller Begierlichkeit fernhält (und sie den Armen nicht verschließt).[73] Sollen wir unsere Augen in diesem Leben reinigen, um Gott dereinst schauen zu können (*Sed interim, dum in ista corruptione vivimus, mundandus est cordis oculus, quo tunc plane et plene videatur Deus*),[74] so gelingt dies »heiligen Männern« gelegentlich hier bereits — soweit es in ihrer menschlichen Schwäche überhaupt möglich ist — in der Kontemplation: *In qua contemplatione oculum cordis mundant, ut Deum adhuc etiam in hac carne positi, quantum humanae infirmitati datum est, videant, cujus visione se illuminent, suavitate reficiant.*[75] Nach Gregor gibt es Menschen, die »ihr Geistesauge durch reinen Glauben und überreiches Gebet« so gereinigt haben (*mentis oculum fide pura et uberi oratione mundantes*), daß sie oftmals sehen konnten, wie Seelen dem Körper entwichen, obwohl Seelen von Natur her unsichtbar sind.[76] Für dieses Reinigen der Augen kann merkwürdigerweise das Fortbrennen von Rost bildspendend sein: *Menti enim nostrae de consideratione caecitatis suae prius ignis tribulationis immittitur, ut omnis uitiorum aerugo concremetur; et tunc mundatis oculis cordis illa laetitia patriae caelestis aperitur, ut prius purgemus lugendo quod fecimus; et postmodum manifestius contemplemur per gaudia quod quaeramus.*[77] Näher liegt freilich ein Reinigen durch das Tränenwasser (*aqua lachrymarum*) der Reue, das den Schmutz aus den Augen spült: *quia sicut purgat oculum, ita et lachrymae purgant mentis affectum.*[78]

71 Das Passional, ed. KÖPKE.
72 Leo I., Tract. 95,8, CCL 138A, S. 588f.
73 Ps.-Sulpicius Severus, Ep. 2,10, CSEL 1, S. 238: *Munda oculos, dum eos ab omni concupiscentia retrahis et ab intuitu pauperum numquam auertis et ab omnibus fucis liberos ea qua a Deo facti sunt sinceritate custodis.*
74 Tractatus de poenitentia 37, PL 213,903B–904A.
75 Robert von Tumbalenia, In Cant. VIII,3, PL 79,540AB.
76 Gregor, Dial. IV,7,1, SC 265, S. 40.
77 Gregor, Mor. XXIV,6,11, CCL 143B, S. 1195; ebd.: *Prius a mentis acie exurente tristitia interposita malorum caligo detergitur, et tunc resplendente raptim coruscatione incircumscripti luminis illustratur.*
78 Absalon von Springiersbach, Sermo 19, PL 211,113D.

e) Ohren

Wie die Augen durch das Sehen von Sündigem, so werden die Ohren durch Hören befleckt.[79] Nach Salvian von Marseille geschieht dies notwendig bei der Teilnahme an Theatervorstellungen,[80] wo schmutzige Gedanken die Seele, unkeusche Anblicke die Augen und die dort zu Gehör gebrachten Schamlosigkeiten die Ohren verunreinigen; *in theatris uero nihil horum reatu uacat, quia et concupiscentiis animi et auditu aures et aspectu oculi polluuntur.*[81] Reine Ohren behält hingegen, wer sie nicht unanständigem, schändlichem und weltlichem Gerede aussetzt.[82] Umgekehrt lautet die Forderung an den Sprechenden, nur dasjenige über seine Lippen kommen zu lassen, was »die Ohren des Hörenden nicht befleckt« (*hoc procedat ex labiis, quod aures non polluat audientis*).[83] Dies gilt auch für Prediger;[84] so nennt Berthold von Regensburg die Sünde Sodoms nicht beim Namen, *wan ich wil iuwer ôren niht unreinen.*[85] Auch im »Bedebok« des Lübecker Mohnkopfverlages von 1487 wird zum Thema der Ehesünden vermerkt: *Dar wyl ik nicht van schriuen / vp dat ik de mylden oren der vnschuldigen nicht besmytte.*[86] Und in der »Legenda

79 Das Bild vom »reinen Ohr« Marias knüpft hingegen an der Vorstellung von der Empfängnis des »Wortes« durch das Ohr an; Rudolf von Ems, Barlaam 10820-10824, ed. PFEIFFER, Sp. 271f.: *nâch der geburt si maget was als ê vor der geburt dâ vor. durch ir reinen ôren tor wart ir daz gotes wort gesant, daz von ir mensche wart genant.*

80 Vgl. Tertullian, De spectaculis 17,5, CCL 1, S. 243: *Cur quae ore prolata communicant hominem, ea per aures et oculos admissa non uideantur hominem communicare, cum spiritui appareant aures et oculi nec possit mundus praestari cuius apparitores inquinantur?*

81 Salvian von Marseille, De gubernatione Dei VI,3,16, CSEL 8, S. 128; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 812; vgl. Theophilus von Antiochien, An Autolykus III,15, dt. LEITL - DI PAULI, BKV I/14, S. 90: Auch andere Schauspiele als Gladiatorenkämpfe anzuschauen, sei verboten, »damit unsere Augen und Ohren nicht befleckt werden, wenn sie an den Mordtaten teilnehmen, die dort besungen werden«.

82 Ps.-Sulpicius Severus, Ep. App. 2,10, CSEL 1, S. 238f.: *Munda aures, ut nonnisi sermonibus sanctis et ueris* (PL 20,235A: *seriis) auditum praebeant, ut numquam obscena aut turpia aut saecularia uerba suscipiant.*

83 Isidor, Synonyma I,45, PL 83,856A; Defensor, Liber scintillarum 79,10, CCL 97, S. 166; Ps.-Anselm von Canterbury, Exhortatio ad contemptum temporalium, PL 158,683B.

84 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 267, will nicht sagen, wie man Gott flucht, denn dadurch würden *disen liuten allen samt ir ôren geunreinet und ir herze beswæret.*

85 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 152; vgl. Hieronymus, In Ep. ad Gal. III,5, PL 26,415C: *et ea nominare turpissimum est (ne et dicentis os et aures audientium polluerentur)*; Wilhelm von Auvergne (?), Tract. novus de poenit. 21, S. 238: *Item propter detestationem hujus peccati quandoque loqui de ipso non audemus ne os dicentis, & aures audientis polluantur*; Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 267: *das nicht die reinen oren vnd keuschen hertze(n) der vnschuldigen menschen die d(er) vergiften sůnden nit wissent / dar durch hiein(n) ein wissen nemen vnd geergert werdent.*

86 KÄMPFER, Studien, S. 167.

aurea« zögert die Büßerin Maria Aegyptiaca, dem Mönch Zosimas die Geschichte ihres Sündenlebens in Einzelheiten zu erzählen, da sie fürchtet, daß *ewer orn von der bosen rede gemeylet wurden.*[87] Auch sonst bekennt man hiermit, sich besonders schlimmer Sünden schuldig gemacht zu haben.[88] Beschmutzend ist jeweils das Gehörte, weshalb ein Mensch sich tadeln lassen muß, wenn er »die Fenster der Ohren« für akustisch Unreines offengehalten hat.[89] Die Millstätter Sündenklage tadelt verschiedene Körperteile; dabei ist das Beschmutzen der Ohren freilich nur Konjektur in diesem stark zerstörten Text:

543 nu *wil* ich *ruogen miniu oren.*
die diche sich bewul*len*:
swaz ich in allen stunden (oder sunden?)
ie gevrumte (oder gehorte?) *in huore widir dir,*
miniu oren brahten ez mir.[90]

f) Mund, Zunge, Lippen

Unanständiges auszusprechen, das würde gleichermaßen die Ohren des Hörenden wie die Lippen des Sprechenden beflecken.[91] Boshafte und trügerische Rede befleckt Zunge[92] und Lippen; Petrus Chrysologus: *Sicut*

87 Legende, ed. KUNZE, S. 59; ebd. S. 58: *et aures tuae a sermonibus meis contaminabuntur*; S. 59: *vnd die oren werden vervnreyntt von der rede*; Buch von den heiligen Mägden und Frauen (ebd. S. 85): *dine oren würden vnreine*; ein Melker Mischtext (ebd. S. 90): *awff das deine arn von meiner red nicht vermailigt wern*; die lat. Fassung bei Paulus Diaconus Vita s. Mariae Aegyptiacae 12, PL 73,679D–680A, hat nur: *Scio autem quia si coepero narrare ea quae sunt de me, fugiens a me, quasi quis fugiat a facie serpentis, auribus non valens audire, ob inexpedibilia quae sunt operata.*

88 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 73,169, PL 184,1305D: *Sed dum tibi peccata mea manifesto, ne forte aures tuas polluam timeo.*

89 Philippus Solitarius, Dioptra 20, PG 127,872CD: *Impudice aspexisti, coloris suavitate captus es. Lingua et os tuum contumeliis vacarunt; aurium fenestrae impuris auditionibus patuerunt. Manus tuae ad vim et rapinam, ad proximumque sine causa pulsandum extentae fuerunt. Pedes tui ad opera nefaria, ad inhonesta spectacula, ad pugnas et nequitias concurrerunt.*

90 Millstätter Sündenklage (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 86f.); hier teilweise mit älteren Konjekturen. Zur Klage über die Körperteile SCHRÖDER, Vom »Rheinauer Paulus«, S. 51–54.

91 Joyce, Portrait, S. 34: *she called that lady a name that I won't sully this Christmas board nor your ears, ma'am, nor my own lips by repeating.*

92 Johannes von Salisbury, Policraticus VII,12, ed. WEBB, Bd. 2, S. 139: *Si coepisti, perferas necesse est aut procacis linguae sustinebis iniurias. Desiste ergo, nisi sordida lingua malueris inquinari. Nam et immunda quo magis mouentur, eo amplius fetent.* Vgl. Ps.-Sulpicius Severus, Ep. 2,10, CSEL 1, S. 238: *Munda linguam a mendacio, quia »os quod mentitur occidit animam«* (Sap. 1,11): *munda eam a detractione, a iuramento, ab adulatione, a periurio.*

carnem uitiat criminosa conscientia, sic dolus labia polluit, linguam maledicta contaminant.[93] Einem Priester ziemt es nicht, seinen Mund mit einer Lüge – und zwar durch das Auseinanderfallen von Worten und Taten – zu beflecken:

CB 33,5,3 *uerba confirmes opere,*
quia non decet temere
os sacerdotis pollui
mendatio.[94]

Ein Sündenbekenntnis faßt verschiedene Verfehlungen des Sprechens zusammen: *Verbositati deserviens, detractioni studens, os meum mendacio et detractione inquinavi.*[95] Johannes Chrysostomus will es nicht tadeln, wenn man Mund und Hände wäscht, bevor man die Kirche betritt; wichtiger hingegen sei es, den Mund »mit den Tugenden anstelle des Wassers« zu waschen: »Die Unreinigkeit des Mundes besteht in: Fluchen, Gotteslästerung, Schmähung, Zornreden, Zoten, Spötteleien, Sticheleien. Bist du dir nicht bewußt, Derartiges berührt und mit solchem Schmutz dich befleckt zu haben, so darfst du getrost erscheinen; hast du aber solchen Unrat unzähligemale auf dich geladen, wie magst du da so töricht sein, die Zunge mit Wasser abzuspülen, während du auf derselben den verderblichen und schädlichen Schmutz mit dir herumträgst?«[96]

Eine besonders schlimme Sünde ist es, Gott zu fluchen oder gar abzuschwören. Der reuige Teufelsbündner Theophilus zögert, am Abgrund der Verzweiflung stehend, die Gottesmutter um Fürsprache anzurufen, da er dies mit unreinen Lippen tun müßte, was seine Schuld nur vergrößern würde:[97] *Sed qualibus labiis deprecari praesumam benignitatem ejus, ignoro. Scio enim quia pessime transgressus sum abnegando eam. Aut quale exordium confessionis meae faciam? Quali corde qualiue conscientia confitens, impiam linguam & polluta labia mouere tentabo?*[98] In diesem Fall sind seine Lippen befleckt, da er mit ihnen Christus und seiner Mutter förmlich abschwor – was der schriftliche Vertrag, um den es in dieser Legende geht, nur bestätigt.

Allerdings befleckt nicht nur boshaftes Reden. Bereits biblisch ist der Kampf gegen die Geschwätzigkeit, da es beim Vielreden ohne Sünde

93 Petrus Chrysologus, Sermo 62,2, CCL 24, S. 346.
94 Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 80 (Petrus von Blois?).
95 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 17,28, PL 184,523A.
96 Johannes Chrysostomus, In Mt. 51,4, dt. BAUR, BKV I/26, S. 122; ebd. 51,5: »Dann reinige dich! Wie? auf welche Art? Weine, seufze, gib Almosen, leiste dem Beleidigten Abbitte, versöhne dich mit ihm wegen dieser Dinge, reinige deine Zunge, damit du Gott nicht noch mehr erzürnest.«
97 Ps.-Marbod, Vita Theophili metrica, PL 171,1598B: *Haec audere tamen, puto criminis est cumulamen, Dum peccatoris oratio sordeat oris.*
98 Paulus Diaconus, De Theophilo poenitente 7, AASS Febr. I, S. 485; dazu GIER, Sünder, S. 155, vgl. S. 157.

kaum abgehe (vgl. Prov. 10,19 *in multiloquio peccatum non deerit*). Vor allem im monastischen Bereich mit seinem eigenen Schweigeethos[99] hört man oft die Aufforderung, die Lippen oder die Zunge rein zu halten. Wieviel Schmutz, so fragt Bernhard von Clairvaux, bringt nicht eine kleine Zunge zusammen? *Quis sane numeret quantas modicum linguae membrum contrahat sordes, quam multiplex in labiis incircumcisis* (vgl. Ex. 6,30) *immunditia coaguletur, quam sit gravis pernicies oris incircumspecti?*[100] Schon Scherze und Witze würden als *verba otiosa* (vgl. Mt. 12,36) den Mund des »Schülers Christi« beflecken: *talia divinus sermo et sanctorum Patrum regulae aeterna clausura damnarunt, ne os Christi discipuli talibus maculetur eloquiis.*[101] Ein von müßigem Reden – bei dem es meist nicht bleibt – befleckter Mund wird im Gebet von Gott nicht erhört: *Sicque fit ut ab otiosis ad noxia, a leuibus ad grauiora uerba ueniamus, et os nostrum ab omnipotente Domino tanto iam minus exauditur in prece, quanto amplius inquinatur stulta locutione.*[102] Allgemein gilt die Regel, *puro ore et pacifica mente* zu beten.[103]

Die metaphorische Aussage, die Zunge wirke befleckend, da sie Sünden verursacht, geht auf den Jakobus-Brief zurück, wo positive und negative Folgen dieses »kleinen Gliedes« (*lingua modicum quidem membrum est.* 3,5) gereiht werden; dazu zählt auch das Beflecken des Leibes: *lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus* (Jak. 3,6). Dies dient im »Narrenschiff« als Argument gegen die Geschwätzigkeit:

19,27 *Es ist die zung eyn kleyn gelyd*
Bringt doch vil vnrů / vnd vnfrid
Befleckt gar dick den gantzen lib
Vnd macht vil zancken / krieg / vnd kyb.[104]

Auch das christliche Sprechen von »unreinen Lippen« ist weitgehend durch eine Bibelstelle geprägt. Bei seiner Berufung sieht Jesaja den Herrn auf einem hohen Thron sitzend, umgeben von seinen Engeln (Jes. 6,1-4). Bei diesem Anblick Gottes bekennt der Prophet: *vae mihi, quia tacui, quia vir pollutus labiis ego sum, et in medio populi polluta labia habentis ego habito, et Regem Dominum exercituum vidi oculis meis* (6,5). Da nimmt ein Engel mit einer Zange eine glühende Kohle vom Altar, berührt damit den Mund des Jesaja und spricht (6,6f.): »Deine Bosheit ist von dir genommen und deine Sünde gereinigt« (*auferetur iniquitas tua et peccatum tuum mundabitur*). Durch diesen Kommentar des Engels wird die Unreinheit der Lippen deutlich auf die Sünde be-

99 Dazu RUBERG, Schweigen, bes. S. 26ff. u.ö.
100 Bernhard, De diversis 17,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 151).
101 Paschasius Radbertus, In Mt., VI,12, PL 120,474B.
102 Gregor, Dial. III,15,16, SC 260, S. 324.
103 Hraban, Hom. de festis 20, PL 110,41D.
104 Brant, Narrenschiff, ed. LEMMER, S. 50.

zogen. Der Prophet wagt nicht zu sprechen, weil er sich sündig weiß. Die erstaunliche Reinigung der Lippen mit einer glühenden Kohle läßt eine Herkunft der Vorstellung aus dem Opferwesen vermuten. Daß die Reinigung durch einen Engel geschieht, verweist auf eine gnadenhafte Vergebung der Sünden. Weniger klar ist dagegen, worin die Sünden des Propheten bestehen. Das Bekenntnis, unreine Lippen zu haben, ließe sich allgemein als Demutsformel[105] eines Menschen verstehen, der sich als Sünder nicht berechtigt fühlt, zu Gott zu sprechen (und als Prophet Gottes Wort zu verkünden).[106] Die Exegese fragt spezieller nach der Art der Verfehlung. So soll sich Jesaja nach Origenes nur Sünden des Mundes schuldig gemacht haben, nicht solcher der Tat, da nur seine Lippen befleckt waren, was in diesem Leben niemand verhindern könne: *Ex quo ostenditur quod usque ad verbum tantummodo peccatum eius inveniretur, in facto vero vel opere nullo peccaverit; alioquin dixisset quoniam immundum corpus habeo, vel immundos oculos habeo, si peccasset in concupiscentia aliena, et dixisset: immundas manus habeo, si eas polluisset operibus iniquis.*[107] Wie Hieronymus,[108] so erkennt auch Gregor der Große den Grund für das Beflecktsein der Lippen in der Fortsetzung des Zitats; wer unter dem Volk lebt, könne kaum vermeiden, sich durch unwürdige Reden zu beflecken: *Qui cur polluta labia haberet aperuit, cum subiunxit: »In medio populi polluta labia habentis ego habito«. Pollutionem namque labiorum habere se doluit, sed unde hanc contraxerit indicauit, cum in medio populi polluta labia habentis se habitare perhibuit.*[109] Der St. Georgener Prediger spricht den Propheten

105 Z.B. Heinrich von Nördlingen an Margaretha Ebner (Margaretha Ebner, ed. STRAUCH, S. 226): *Das ich reden sull mit unsaubern mund mit der so gar rainen, mit der küschen, mit der die wol geleuttert ist in dem miniglichen blut ires gemachelen, die so wol gehauszet hat in ires liebes wunden.* Vgl. Seuse, Horologium, ed. KÜNZLE, S. 497: *Deinde debes teipsum coram oculis aeterni iudicis humiliter despicere et vilem aestimare, ita ut cum publicano oculos immundos nec audeas ad caelum levare* (vgl. Lk. 18,13), *nec labiis pollutis nomen illud gloriosum nominare.* Bernhard von Morlas, Mariale III,10,1-4, AH 50, S. 429: *Quamvis muta et polluta Mea sciam labia, Praesumendum, non silendum Est de tua gloria.*

106 Deshalb wird der Mund mit der Beichte gereinigt; Isaak von Stella, Sermo 38,11, SC 207, S. 312: *Confessio igitur mundat os et contritio cor.*

107 Origenes, In Lv. hom. 9,7, GCS 29, S. 430; ebd.: *Nunc autem quoniam in solo fortasse sermone conscius sibi erat delicti illius, de quo dicit Dominus: »quia etiam de verbo otioso reddetis rationem in die iudicii«* (Mt. 12,36), *pro eo quod difficile est etiam perfectis culpam vitare sermonis, idcirco indigebat etiam propheta sola purgatione labiorum.* Vgl. Origenes, In Jes. hom. 4,3, GCS 33, S. 261; ebd. 5,2, S. 264f. Albert, In Jes, ed. SIEPMANN, S. 93: *Otiosa enim verba et forte iocosa vel forte aliquam dissolutionem ostendentia polluerant labia eius.*

108 Hieronymus, In Jes. III, CCL 73, S. 88: *Felix conscientia, quae tantum in sermone peccauit, non suo uitio, sed societate populi habentis polluta labia, cum quo loqui saepissime cogebatur* [...]. *Non fuit ausus laudare Dominum, quia labia habebat immunda. Et propterea labia habebat immunda, quia cum peccatore populo uersabatur.*

109 Gregor, Dial. III,15,15, SC 260, S. 324; vgl. ebd. III,15,16.

im Anschluß daran vollständig frei von Sünden des Mundes: *daz waz nit von siner rede schulde, er waz bi den lúten die unrain lefzen hattent und unrainnú wort sprachent, und da von warent sin leftzen unrain worden.*[110] Die Unreinheit seiner Lippen bemerkte der Prophet erst im Vergleich zur »Höhe der himmlischen Reinheit«, die er schauen durfte: *Ecce ad superiora subleuatus, sibimetipsi de labiorum pullutione displicuit. Nisi enim caelestis munditiae alta conspiceret, ecce se iudicabilem non inuenisset.*[111] Einer anderen Deutung nach befleckte der Prophet seine Lippen nicht mit Reden, sondern mit Schweigen: *Pollutus non mendaciis, non scurillibus, non contumeliis, sed taciturnitate.*[112] Dies geht zurück auf das *vae mihi, quia tacui* (Jes. 6,5), das als Eingeständnis, geschwiegen zu haben, verstanden wird,[113] etwa in dem Sinne, Jesaja habe den schlimmen König Usija (*Ozia*) nicht genügend getadelt (vgl. Jes. 6,1): *Quia tacui, et non audacter Oziam impium regem corripui, ideo labia mea immunda sunt, et laudes Domini cum angelis cantare non audeo.*[114] Die Allegorese berücksichtigt noch weitere Elemente des Prophetenberichts. So deutet Zeno von Verona die (beiden) Lippen als das Juden- und Heidentum, die Kohle als das Gotteswort, den Altar als das Gesetz und die (zweiteilige) Zange als die beiden Testamente der Bibel: *Etenim labia inquinata duos populos Iudaeorum gentiumque debemus accipere, qui, cum essent anterioris uitae facinoribus inquinati – unus Christum blasphemando autque persequendo, alius deos asserendo atque abominanda figmenta colendo –, tactu carbonis in unum populum per confessionem nominis Christi noscuntur esse conflati. Etenim conflatio et puritatem designabat et unitatem; carbo enim uerbum dei est, ara lex, forceps duo testamenta, quae credentes tenent, non credentes incidunt.*[115] Auch Aponius versteht die Zange als Metapher der beiden Testamente: *Hic namque Dominus Deus Pater dedit verbum ignitum huic mundo, quod in figura carbonis forcipe duorum Testamentorum Novi, et Veteris levatur de Altari, et labia purgat Isaiae Prophetae.*[116] Petrus Chrysologus bildet die Metapher

110 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 78f. Die Mönche ziehen sich deshalb von diesem Volk zurück; Isaak von Stella, Sermo 37,14, SC 207, S. 292–294: *Ista est quae in silentio monachorum suavi susurro ore ad os loquitur ad Dominum, tamquam vir ad proximum suum. Unde et os eorum sanctum est et labia munda propter sermonem Domini quem frequentant. Propter cuius munditiae desiderium elongantes se de medio populorum immunda labia habentium, fugerunt omnia mundi huius oblectamenta, et mundi manent in solitudine.*

111 Gregor, In Ez. I,8,19, CCL 142, S. 111.

112 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 67, PL 205,189CD.

113 Z.B. Gregor, Reg. past. III,25, PL 77,97A; Mor. III,10,17, CCL 143, S. 125; ebd. VII,37,60, S. 380.

114 Hieronymus, In Jes. III, CCL 73, S. 88.

115 Zeno von Verona, Tract. I,37,1,3, CCL 22, S. 101.

116 Aponius, In Cant. 1, PLS 1,810. Lauretus, S. 463. Vgl. aber Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 212,931A: *Forceps est Christus cum Patre, ut in Isaia: »Calculus quem forcipe tulerat de altari«, quod per aequalitatem, qua cum Patre unus est Filius, Verbum veritatis a Patre detulit, quo discipulos, quos misit in mundum, purgavit.*

von der »Zange von Gesetz und Gnade«.[117] In einer deutschen Predigt verweist die Zange auf die Gottes- und Menschenliebe (wobei die Kohle den Hl. Geist meint): *swer aber die zwievaldige minne niene hat, der nehat des koln niht, der nehat des heiligen geistis niht, des zunge und munt ist unreine, des gekose ist gote vil unmere.*[118] Auch sonst kann aufgrund der Metaphorik des Reinigens durch Feuer hier an den Heiligen Geist gedacht sein; Heinrichs »Litanei« ruft ihn in dieser Bildlichkeit an mit der Bitte, die »Flecken meiner Zunge mit dem Feuer deiner Liebe« zu »verbrennen«:

4,1 *Heiliger geist, warer vogit,*
den niemen wirdichlichin lobit,
du nescephist dei wart in sinem sinne,
mit dem viure diner minne,
alles guotis anegenge,
diu meil miner zungen du verbrenne,
die deme herzen luteren sin benement
ze sprechin dei wart, dei dir gizement.[119]

Die Demutsformel, unreine Lippen zu haben, kann einen Anklang an das Prophetenwort haben; der hl. Bernhard bezieht es im Selbstvorwurf auf sich: *Heu quot vana, quot falsa, quot turpia per hoc ipsum spurcissimum os meum evomuisse me recolo, in quo nunc caelesti revolvere verba praesumo!* Eine einzige Kohle allein reiche für ihn nicht aus, um den »alten Rost« seines sündigen (»juckenden«) Mundes vollständig fortzubrennen, damit er würdig werde, von der Verkündigung an Maria zu sprechen: *Utinam et mihi de superno altari, non quidem carbo unus, sed ingens globus ingneus afferatur, qui videlicet multam et inveteratam prurientis oris mei rubiginem ad plenum excoquere sufficiat, quatenus Angeli ad Virginem et Virginis ad ipsum grata invicem ac casta colloquia dignus habear meo qualicumque replicare sermone!*[120] Die beim menschlichen Körper recht brutale Reinigungsmethode durch Abbrennen ließ an die Metallschmelze denken und machte damit den

117 Petrus Chrysologus, Sermo 57,2, CCL 24, S. 319: *Sed nunc nos etiam toto cordis conpungamur affectu, nosque in hac miseria carnis miseros esse fateamur, inmunda quoque labia nos habere piis gemitibus defleamus, ut unus iste de seraphim legis et gratiae forcipe accepta de superno altari nobis ignitum fidei deferat sacramentum, talique moderamine nostrorum tangat tenera labiorum, ut iniquitates auferat, peccata depurgat, et ora nostra sic in flammam plenae confessionis accendat, ut sit ista salutis adustio, non doloris.* Hieronymus, In Jes. III, CCL 73, S. 89: *Quidam nostrorum forcipem, quo calculus comprehenditur, duo testamenta putant, quae inter se Spiritus sancti unione sociantur.*

118 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 136.

119 Heinrichs »Litanei« (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 139).

120 Bernhard, In laudibus virginis matris 3,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 36).

Sündenschmutz der Lippen zum »Rost«. Petrus von Blois fügt zum »Rost« noch die »Schlacke« der Lippen hinzu: *Utinam advolet unus de seraphim, et sumpto calculo de altari in eis rubiginem cordium, et scoriam purificet labiorum.*[121] Allein vom Reinigungsverfahren her wird hier die Art der Beschmutzung bestimmt, auch wenn es schwerfällt, dies bildhaft nachzuvollziehen.

Weniger schmerzhaft geht es bei eher unspezifischen Reinigungen zu, wenn etwa die Gottesmutter gebeten wird, den Schmutz von Herz und Lippen des Dichters zu tilgen, damit er würdig werde, Gottes und ihr Lob zu verkünden:

X,6,1 *Mater Dei, cordis mei*
Munda penetralia
Ac meorum labiorum
Dilue contagia,

7,1 *Ut peccatis expurgatis*
Deum honorificem
Et a corde pulsa sorde
Laudes tuas praedicem.[122]

Obwohl im Sprechen nicht die einzige Funktion des Mundes liegt, ist es für ihn doch so charakteristisch, daß bei den »Sünden des Mundes« nahezu immer an Verfehlungen aus diesem Bereich gedacht wird. Zu den wenigen Ausnahmen zählt das Essen von Verbotenem.[123] So befleckt die Teilnahme an heidnischer Opfergemeinschaft Mund und Hände, was nach Cyprian die Abgefallenen unwürdig macht, sogleich wieder den Leib und das Blut Christi zu empfangen.[124] Doch auch diejenigen, die solches nur in Gedanken erwogen haben, seien nicht frei von Schuld: *Minus plane peccauerit non uidendo idola nec sub oculis circumstantis adque insultantis populi sanctitatem fidei profanando, non polluendo manus suas funestis sacrificiis nec sceleratis cibis ora maculando. Hoc eo proficit ut sit minor culpa, non ut innocens conscientia.*[125] Sonst befleckt ein verbotener Kuß. Gregor von Nazianz lobt an seiner Mutter Nonna, daß sie niemals Heiden (zur Begrüßung?) küßte und ihnen auch nicht die Hand gab:

121 Petrus von Blois, Ep. 134, PL 207,403B.

122 Bernhard von Morlas, Mariale, AH 50, S. 442; vgl. ebd. XII,4,1–4, S. 447: *Fons virtutum, sic pollutum Meum os purifices, Ut favore digna fore Mea verba iudices.*

123 Die »Goldene Zeit« war vegetarisch; Ovid, Metamorphosen XV,98, ed. RÖSCH, S. 560: *nec polluit ora cruore.*

124 Cyprian, De lapsis 22, CCL 3, S. 233: *Iacens stantibus et integris uulneratus minatur et, quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat, sacerdotibus sacrilegus irascitur.*

125 Cyprian, De lapsis 28, CCL 3, S. 237.

Niemals berührte dein reiner Mund je unreine Lippen,
niemals die schuldlose Hand die gottlose, auch nicht beim Essen,
Mutter. Du durftest, dafür zum Lohne, beim Gottesdienst sterben.[126]

Wäre es hier die Unreinheit des Unglaubens, die den Mund befleckt hätte, so geht es beim Küssen sonst um den Schmutz verbotener Sexualität. In der Legende der Dirne Thais steht der beschmutzende Kuß stellvertretend für ihr ganzes unzüchtiges Leben; Pafnutius verwendet dort ein Analogieargument, um ihr bewußt zu machen, wie unangemessen es wäre, mit solch unreinen Lippen zu beten: *Et unde tibi tanta fiducia, ut pollutis labiis praesumas proferre nomen inpollutae divinitatis.*[127] Honorius Augustodunensis und die »Legenda aurea« verbinden dies mit der Gebetsgebärde des Ausstreckens der Hände zum Himmel; hierbei sind dann auch die Hände befleckt: *Non es digna nominare Deum, nec in labiis tuis nomen divinitatis ejus adducere, sed nec ad coelum manus expandere, quoniam labia tua iniquitate sunt plena et manus tuae sordibus inquinatae.*[128] Da im »Passional« – wohl aufgrund einer Verwechslung von *osculis* und *oculis*[129] – anstelle der Lippen die Augen der Sünderin verunreinigt sind, kann ein Gedanke an unzüchtiges Küssen nicht mehr aufkommen:

542,30 *ouch sint besult an sulchen schamen*
din ougen in der sunden schimel,
daz du nicht schowen salt den himel.[130]

g) Brust, Brüste

Die von aller Befleckung reingehaltene Brust meint Unschuld in jeglicher Hinsicht, da aufgrund der Analogie von »Brust« und »Herz«[131] an ein reines Gewissen und ein Freisein auch von Gedankensünden zu denken ist (*nullum facinus admittere pectusque purum ab omni sceleris contagione praestare?*).[132] Wie ihr ganzer Körper, so waren auch Marias

126 Gregor von Nazianz (Griechische Anthologie VIII,53, dt. EBENER, Bd. 2, S. 216).
127 Hrotsvitha, Pafnutius 7,13 (Opera, ed. HOMEYER, S. 344).
128 Vita s. Thaisis 2, PL 73,662A; vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, ed. GRAESSE, S. 678.
129 Vielleicht aufgrund einer Stelle wie Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,893AB: *Cave ne manus ad Dominum extollas multis sordidis pollutas. Nomen quoque Dei non assumas in os tuum osculis pollutum.*
130 Passional, ed. KÖPKE.
131 Dazu u.a. HARTMANN, Wörterbuch, S. 74f. (*brust*). Auf dieser Analogie beruht auch der in Kap. II,2i zitierte »Fleck«, den der hl. Anno »vor seiner Brust« sah (Annolied 734, ed. NELLMANN, S. 56); diese Formulierung sowie die lateinische Vorlage legen nahe, daß nicht die Brust befleckt war, sondern sein Kleid, und zwar dort, wo es die Brust bedeckt.
132 Laktanz, Inst. V,12,2, CSEL 19, S. 436f.

Mutterbrüste »rein« und deshalb würdig, daß Gott die Milch aus ihnen sog:

147,20 *sine hat der engel niht betrogen:*
got hat daz ir spunne gesogen
abe ir vil reinen brusten.
die mannes nie geluste
noh nehêiner sunden teil,
sie ist iemer muter ane maeil.[133]

Der Reim deutet an, daß die »Reinheit« der Brust in einem engen Zusammenhang mit dem Fehlen sexueller »Lust« gesehen werden muß; »rein« ist deshalb hier kein allgemeines Vollkommenheitsattribut.

h) Vulva

Sofern sie nicht selbst Gegenstand der Allegorese oder Bildspender von Metaphern sind, werden die Geschlechtsteile nur selten in der Sündenmetaphorik erwähnt. Geht es darum, jungfräuliche Unversehrtheit zu loben, dann heißt es meist, die betreffende Person sei »unbefleckt« bzw. ihr Leib oder ihr »Fleisch«. Lateinische Prediger nennen jedoch ausdrücklich die nicht verunreinigte Vulva Marias und sehen darin, daß Christus aus ihr hervorging, einen grundlegenden Unterschied zu Johannes dem Täufer; schon dies allein begründet einen Rangunterschied zwischen ihnen: *Iohannes enim natus mulieris est, Christus autem uirginis natus est; ille corruptibilis uteri sinibus effusus est, iste inpollutae uuluae flore progenitus.*[134] Wenn Maria vor der Empfängnis vom Hl. Geist »gereinigt« wurde, dann läßt dies an ein Reinigen ihres Mutterschoßes denken (dazu Kap. V,2e).

i) Hände

Blut an der Hand

Hände sind in der Metaphorik häufig beschmutzt. Dies geht auf eine alte und verbreitete Vorstellung zurück, nach der Blut an der Hand eines Mörders klebt, das ihn rituell unrein macht.[135] Da das Töten eines Menschen meist mit der Hand geschieht und das Vergießen von Blut dafür charakteristisch ist, kann dies von einem Mörder auch dann ausgesagt werden, wenn beim Mord (etwa bei einer Vergiftung) kein Blut

133 Priester Wernher, Maria D, edd. WESLE - FROMM, S. 3 u. 5; vgl. hyperbolisch ebd. A 2792f., S. 161: *die zeher begunden waichen ir brust vnbewollen.*

134 Maximus von Turin, Sermo 6,2, CCL 23, S. 22; wörtlich Caesarius von Arles, Sermo 216,1, CCL 104, S. 859.

135 Dazu u.a. PARKER, Miasma, S. 104-143 (»The Shedding of Blood«).

floß. Beim Propheten Jesaja (1,15) will Gott die Gebete seines Volkes nicht erhören, denn »eure Hände sind voller Blut« (*manus vestrae sanguine plenae sunt*). Vgl. Jes. 59,3 *manus enim vestrae pollutae sunt sanguine et digiti vestri iniquitate.* Derselbe Vorwurf findet sich an der Stelle 4 Esr. 1,26, wo gleichermaßen die Füße angeklagt werden, unermüdlich zum Morden gelaufen zu sein: *Maculastis enim manus vestras sanguine, et pedes vestri impigri sunt ad committenda homicidia.* In der biblischen Erzählung schlägt Ruben seinen Brüdern vor, Joseph lieber an die Ismaeliter zu verkaufen, als ihre Hände zu beflecken (Gn. 37,27 *melius est ut vendatur Ismahelitis et manus nostrae non polluantur*), d.h. die Schuld eines Mordes auf sich zu laden; die Altdeutsche Genesis ist eindeutiger: *und nebewellet nieht iuwere hente mit mordisken sunten!*[136]

Die Kreuzigung Christi wird den Juden als Mord angerechnet. Der persische Weise Aphrahat verbindet Jes. 1,15 mit den folgenden Versen (vor allem 1,18) und wendet dies antijüdisch: »Was ist das denn für Blut, was Jesaja im voraus schaut? Doch nur das Blut Christi, das über sie und ihre Söhne gekommen ist, und das Blut der Propheten, die sie getötet haben. Dieses Blut rötet wie Scharlach und befleckt sie wie der Purpurwurm, so daß sie sich nicht reinigen können.«[137] Auch nach Tertullian würden die Hände der Juden selbst dann nicht rein, wenn sie sie täglich wüschen.[138]

Beleknegini, die Frau des Arpadenherzogs Geisa, erschlug im Jähzorn einen Mann, was Thietmar von Merseburg mit der Bemerkung kommentiert, ihre befleckte Hand hätte besser – nach Art der Frauen – die Spindel geführt: *Manus haec polluta fusum melius tangeret et mentem vesanam pacientia refrenaret.*[139]

Werden in Sündenklagen die Sünden einzelner Körperteile hervorgehoben, dann sind die Hände blutbefleckt: *Polluimus enim animam, quam ad imaginem tuam fecisti* (vgl. Gn. 1,26f.), *polluimus corpus et sensum. Lingua nostra gladius acutus fuit contra proximum: oculi nostri ignem respiciunt, manus nostrae sanguine plenae sunt* (vgl. Jes. 1,15)*: pedes nostri veloces ad malum inferendum* (vgl. Ps. 13,3)*: os nostrum*

136 Altdeutsche Genesis 3620, ed. DOLLMAYR, S. 104. Sonst aber Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 134: *wan so werdent unser hende niht geunraint.*

137 Aphrahat, Unterweisungen 4,19, dt. BRUNS, S. 154; ebd: »Würden sie sich aber im Wasser der Taufe waschen und Leib und Blut Christi empfangen, würde das Blut durch Christi Blut gesühnt, der Leib würde durch Christi Leib gereinigt, die Sünden würden durch das Wasser gereinigt, das Gebet spräche dann mit der Majestät.«

138 Tertullian, De oratione 14, CCL 1, S. 265: *Omnibus licet membris lauet quotidie Israel, numquam tamen mundus est. Certe manus eius semper inmundae, sanguine prophetarum et ipsius Domini incrustatae in aeternum.*

139 Thietmar von Merseburg, Chron. VIII,4, edd. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 444.

conviciis foedatum est, et, ut summatim dicam, contaminavimus terram et aerem.[140]

Hände und Werke

In einem allgemeineren Sinne verweist die befleckte Hand auf schlimme Tatsünden überhaupt, und zwar auf Grund der metonymischen Bedeutung der Hände als menschliche Werke (»Handlungen«):[141] *Manus autem opera significant, quoniam manibus opera fiunt, et est causa pro effectu.*[142] Dafür kann Jes. 1,15 herangezogen werden, ohne daß an Mord oder Totschlag gedacht werden muß: *Per manus autem quid aliud quam opera designantur? Vnde quibusdam per prophetam dicitur: »Manus uestrae sanguine plenae sunt«* (Jes. 1,15), *id est opera crudelitate.*[143] Knapp formuliert Bruno von Segni: *Macula vero in manibus peccatum est in operibus.*[144] In diesem Sinne versteht auch Philippus Presbyter Hiobs Versicherung, an seinen Händen habe kein Makel geklebt (Hiob 31,7): *Unde nec in operibus manuum mearum ulla peccati macula potuit adhaerere, et hoc ipsum cum quadam juramenti exsecratione confirmat.*[145] Auch nach Gregor bestätigt Hiob hier, keine in Gedanken entstandene Sünde bis zur Ausführung kommen gelassen zu haben: *Quando enim macula in manibus, id est culpa actionibus adhaereret, quam censura disciplinae non sinebat in cogitatione proficere? Neque enim culpa ad opus prodire permittitur, si intus ubi nascitur exstinguatur.*[146]

Da jeder, der seinen Bruder haßt, nach 1 Jh. 3,15 ein Mörder ist, klebt auch an seinen Händen Blut: *Praecipit Deus non occidere; sed quot sunt nostrum, quorum, dum mente quos oderunt interficiunt, manus sanguine plenae sunt, quorum pedes veloces sunt ad effundendum sanguinem* (vgl. Ps. 13,3).[147] Sonst werden die Hände mit heidnischen Opferriten befleckt.[148] Wucher bei Adeligen beklagt Johannes Rothe:

2117 *Wuchirt ouch eyn ritter gud,*
so sint eme di hende unreyne.

140 Ps.-Johannes Chrysostomus, Sermo de poenitentia 2,1, PG 60,700.
141 Zu Hiob 22,30 Augustinus, Adn. in Iob, CSEL 28/3, S. 556: *erue innocentem, et saluaberis (in) munditia manuum tuarum: noli deficere in bonis operibus, quia curat deus humana*; Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 270: *hoc est operum suorum.* — Ps.-Sulpicius Severus, Ep. 2,10, CSEL 1, S. 239: *Munda manus, ne porrectae ad accipiendum sint, ad dandum autem collectae* (vgl. Sir. 4,36), *nec ad feriendum paratae, sed ad omnia misericordiae et pietatis opera satis promptae.*
142 Bruno von Segni, In Dt., PL 164,518C.
143 Gregor, Mor. IX,36,56, CCL 143, S. 497; Garnerius, Greg. V,26, PL 193,196AB.
144 Bruno von Segni, In Job, PL 164,651D.
145 Philippus Presbyter, In Job, PL 26,719B.
146 Gregor, Mor. XXI,9,14, CCL 143A, S. 1075.
147 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 106, PL 171,830D–831A.
148 Cyprian, De lapsis 15, CCL 3, S. 229: *A diaboli aris reuertentes ad sanctum Domini sordidis et infectis nidore manibus accedunt*; vgl. ebd. 27, S. 236.

Sugit her der armen luthe blud,
so werdit sin adil gar cleyne.[149]

Sind die Hände von Priestern mit Schmiergeldern befleckt, dann geht es um Simonie. Ein Amtsspiegel (von Petrus von Blois) ermahnt geistliche Würdenträger:

CB 33,7,3 *malos potenter argue*
manusque sacras ablue
a sordidorum munerum
contagio;
nullus te palpet premio.[150]

Priester sollten ganz reine Hände haben, um das Meßopfer würdig feiern zu können.[151] Wenn Laien Sünder sind, so Richard von St. Viktor, dann sei das schon schlimm genug: *Et quod multo gravius est, quod magis flendum est, non solum vulgares, rudes et indocti laici, verum etiam innumerabiles nostri temporis sacerdotes, qui sacro peruncti sunt oleo, qui* [...] *sacramentum dominici corporis et sanguinis mundissimis manibus deberent tractare, Deum pro se et sibi commisis devotis orationibus placare, ipsi, inquam, sordibus vitiorum involvuntur, ipsi peccatorum maculis polluuntur.*[152] Caesarius von Arles ermahnt Laien mit einem entgegengesetzten Argument zu würdigem Kommunionempfang; die Eucharistie mit (materiell) schmutzigen Händen anzufassen, würde niemand wagen; so sollen wir sie erst recht nicht in eine unreine Seele aufnehmen: *Et si erubescimus ac timemus eucharistiam manibus sordidis tangere, plus debemus timere ipsam eucharistiam intus in anima polluta suscipere.*[153]

Bernhard von Clairvaux verlangt von den Ordensleuten eine viel größere Sorgfalt bei der Reinhaltung der Hände als von den Menschen außerhalb des Klosters: *Magnum est homini saeculari mundas habere*

149 Johannes Rothe, Ritterspiegel, ed. NEUMANN, S. 57.

150 Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 80. Vgl. den Bischofsspiegel in Prosa bei Petrus von Blois, Ep. 15 App., PL 207,59A: *Pius protector pauperum omni petenti tribue, malos potenter argue, manusque sacras ablue a sordidorum muneris contagio. Nullus te palpet praemio, quaesita gratis gratia beneficia sed dignis beneficio.*

151 Petrus von Blois, Ep. 157, PL 207,452A: *Manus vero mundissimas esse oportet, quae mundissimam carnem et sanguinem Christi tractant.* Vgl. ebd. 86, PL 207,267B: *Teste Ambrosio, nunquam nisi puro corde et mundis manibus et contritione devota offerenda est hostia, in qua est salus mundi.*

152 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,11,6, ed. CHATILLON, S. 448.

153 Caesarius von Arles, Sermo 44,6, CCL 103, S. 199. Vgl. ebd. 200,2, CCL 104, S. 808: *Si enim vobis singulas vestes oloscricas vellet offere deus, manibus inquinatis et sordidis illas non possetis accipere: quantum magis, cum se ipsum vobis dignatur offere, non enim nisi in corde fide mundato debetis excipere?*

manus: monacho non est magnum, sed plane magnum ei malum esse probatur, ne ipsarum quidem contagia declinare. Immo vero in ipsis quoque manibus longe amplior munditia et iustitia abundantior a nobis exigitur quam ab illis. Eine große Befleckung der Hände wären schlimme Werke wie Unzucht oder Diebstahl. Mönche sollen sich aber auch schon vor kleinen Befleckungen wie Ungehorsamkeiten hüten, denn je sauberer die Hände, umso häßlicher sei ein noch so kleiner Fleck: *Numquid et nobis a huiusmodi contagiis operum et tam gravi manuum contaminatione timendum est? Sed quo nitidiores manus, eo gravius minor quoque in eis naevus offendit et pretiosam vestem exigua quaevis macula turpius decolorat: nobis ad immunditiam minima quaelibet inoboediantia sufficit; nec iam naevus est, sed gravis macula, si in actionibus nostris vel minorum residet negligentia mandatorum.*[154]

Reine Hände beim Gebet

Wie beim Opfern,[155] so müssen auch beim Gebet die Hände »rein« sein, wenn es erhört werden soll. Dies gilt religionsgeschichtlich in materieller Hinsicht, da es ehrfurchtslos wäre, mit schmutzigen Händen zu opfern oder zu beten; entsprechende Vorschriften ließen sich in ethischem und religiösem Sinn verstehen, auf den es im Christentum vor allem ankommt.[156] Nach Johannes Chrysostomus läßt sich beobachten, daß viele Christen sich bemühen, in der Kirche »mit reinen Kleidern zu erscheinen und ihre Hände zu waschen, daß sie aber keinen Wert darauf legen, eine reine Seele Gott darzubringen. Das sage ich natürlich nicht, als wollte ich davon abhalten, die Hände oder den Mund zu waschen, sondern weil ich wünsche, daß man sich wasche, wie es sich geziemt, nämlich nicht allein mit Wasser, sondern auch mit den Tugenden anstelle des Wassers.«[157] Caesarius von Arles empfiehlt hierzu Almosen, da äußerer Glanz nichts nütze, wenn die Seele unrein ist: *Certe, fratres, quando in ecclesiam intrare et communicare volumus, prius manus nostras abluimus: sed opus est, ut, quomodo per aquam lavamus manus nostras, sic per caritatem et elemosinam abluamus animas nostras.*[158] Der Prediger spielt damit gleichzeitig auf die Sitte an, daß Männer sich vor der Kommunion die Hände wuschen, während Frauen mit weißen

154 Bernhard, De diversis 17,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 150).

155 Vgl. Hesiod, Erga 724, dt. MARG, S. 376: »Und niemals bringe in der Frühe die Spende vom dunklen Wein für Zeus dar mit ungewaschenen Händen und auch nicht die Spenden für die andern Unsterblichen. Denn dann erhören sie nicht und verabscheuen die Gebete«; vgl. ebd. 737, S. 377.

156 Vgl. BERNHARD KÖTTING, Art. »Handwaschung« (RAC 13, Sp. 575–585).

157 Johannes Chrysostomus, In Mt. 51,4, dt. BAUR, BKV I/26, S. 122.

158 Caesarius von Arles, Sermo 229,4, CCL 104, S. 908.

Tüchern den Leib des Herrn empfingen.[159] Die gedankliche Verbindung zum Beten stellt der 1. Timotheusbrief (2,8) über die Gebetsgebärde des Erhebens der Hände zum Himmel her: *volo ergo viros orare in omni loco levantes puras manus sine ira et disceptatione.*[160] Dies gilt als allgemeine Gebetsregel, wobei die Einschränkung auf die Männer im Laufe der Zeit verlorengeht:

2949 *Doch ein iclich mensche sat*
Beten mac an aller stat
Und bewisen Gote sich
Und irheben luterlich
Sine hende sunder laz,
Ane czorn und ane haz.[161]

So tragen Engel die Gebete der Menschen nur dann zu Gott, wenn »reine Hände« ausgestreckt waren: *Credimus angelos sanctos astare orantibus, offere Deo preces et vota hominum, ubi tamen sine ira et disceptatione levari puras manus perspexerint.*[162] Nach Ambrosius komme es bei dieser Gebetshaltung nicht darauf an, die Form des Kreuzes Christi nachzuahmen – eine verbreitete Deutung dieser Gebärde[163] –; es gehe auch hier bei den »Händen« um Werke, die »erhoben« werden sollen: *Quid est »levantes puras manus«? Numquid debes in oratione tua crucem domini gentibus demonstrare? Illud quidem signum virtuti est, non pudori. Est tamen, quomodo possis orare nec figuram demonstres, sed actus tuos leves: Si vis operari operationem tuam, levas puras manus per innocentiam.*[164] Tertullian warnt davor, die Reinheit der Hände materiell zu verstehen; der Beter soll sich von solchen Sünden reinigen, die im Geist geplant werden, doch durch die Hände geschehen: *Ceterum quae ratio est manibus quidem ablutis, spiritu uero sordente orationem obire, quando et ipsis manibus spiritales munditiae sint necessariae, ut a falso, a caede, a saeuitia, a ueneficiis, ab idololatria ceterisque maculis, quae spiritu conceptae manuum opera transiguntur, purae alleuentur?*[165] Daß es auf das

159 Caesarius von Arles, Sermo 227,5, CCL 104, S. 899f.: *Omnes viri, quando communicare desiderant, lavant manus suas; et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant. Non est grave quod dico, fratres: quomodo viri lavant aqua manus suas, sic de elemosinis lavent conscientias suas; similiter et mulieres, quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi accipiant, sic corpus castum et cor mundum exhibeant, et cum bona conscientia Christi sacramenta suscipiant.* Vgl. Sermo 229,4, S. 908.

160 Dazu MARIA ADELAIDE BELLIS, »Levantes puras manus« nell'antica letteratura cristiana (Ricerche di Storia Religiosa 1, 1954, S. 9–39).

161 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 46.

162 Bernhard, In Cant. 7,3,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 33).

163 Z.B. Cassiodor, In ps. 142,6, CCL 98, S. 1277: *Nam qui expansis manibus orat, illam crucem Redemptoris imitatur.*

164 Ambrosius, De sacramentis VI,4,18, CSEL 73, S. 79.

165 Tertullian, De oratione 13,1, CCL 1, S. 264.

Innere ankommt, zeigt die Formulierung: *Erigamus puras mentes Ad caelum cum manibus.*[166] Zusammen mit dem Erheben des (reinen) Herzens steht dies bei Aelred von Rievaulx: *Leventur purae manus in oratione, quas non sanguis immunditiae maculavit, tactus illicitus non foedavit, avaritia non coinquinavit. Levetur et cor sine ira et disceptatione, quod tranquillitas sedavit, pax composuit, puritàs conscientiae animavit.*[167] Zu anderen Erwähnungen dieser Gebetsgebärde (Ps. 62,5; 142,6) läßt sich die Stelle 1 Tim. 2,8 erklärend heranziehen: *Et intellege quia in hac manuum extensione commonemur operam debere nos habere sanctissimam quam et sancta fides commendet, et actionum foeditas nulla commaculet.*[168]

Händewaschen vor dem Essen

An der Verpflichtung, sich vor dem Essen die Hände zu waschen, entzündet sich im Evangelium eine Auseinandersetzung um rituelle und innere Reinheit.[169] Die Pharisäer und Schriftgelehrten werfen Jesus vor, seine Jünger äßen mit ungewaschenen Händen ihr Brot; »die Pharisäer und alle Juden essen nämlich nichts, wenn sie nicht zuvor ihre Hände gewaschen haben, womit sie der Tradition der Altväter folgen« (Mk. 7,2f.; vgl. Mt. 15,2). Dies lehnt Jesus als äußerliches Reinheitsverständnis ab: »Nichts was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, vielmehr was aus dem Menschen hervorkommt, verunreinigt ihn« (Mk. 7,15; vgl. Mt. 15,11). Für die Exegese lag es nahe, dem Waschen der körperlichen Hände ein Reinigen der inneren »Hände« gegenüber zu stellen. Solche Hände der Seele beziehen sich meist auf die »Werke«; Hieronymus: *Manus, ist est opera, non corporis sed animae lauandae sunt ut fiat in illis uerbum Dei.*[170] Die Verbindung zum »Wort Gottes« wird hier wohl über das »Brot« hergestellt, das die Jünger essen. Bei Beda sind Almosen, Tränen und andere »Früchte der Gerechtigkeit« das »Waschmittel« (*lomentum*), mit dem man sein Handeln reinigt: *Sed necessaria est doctrina ueritatis quae iubet eos qui cum pane uitae descendente de caelo participare desiderant crebro elemosinarum lacrimarum aliorumque iustitiae fructuum lomento sua opera purgare ut casto corde et corpore caelestibus ualeant communicare mysteriis, necessarium est inquinamenta quae ex temporalium negotiorum curis quisque contraxerit subsequenti bonarum cogitationum et actuum permundet instantia, si internae refectionis cupit epulis perfrui.*[171] Bereits in metaphorischer Verwendung (wohl ebenfalls im Hinblick auf das Handeln) steht die Aufforderung an die »Sünder« zum Händewaschen Jak. 4,8 *emundate manus peccatores et purificate corda duplices animo.*

166 Adam von St. Viktor, Sequenzen 43,10a,3f., ed. WELLNER, S. 290.
167 Aelred von Rievaulx, De institutione inclusarum 31, SC 76, S. 126.
168 Cassiodor, In ps. 62,5, CCL 97, S. 552.
169 Dazu KÖTTING (wie A. 156), Sp. 580f.
170 Hieronymus, In Mt. II, CCL 77, S. 127; Beda, In Mc., CCL 120, S. 520.
171 Beda, In Mc., CCL 120, S. 520.

Vom St. Georgener Prediger wird solch eine Aufforderung Petrus zugeschrieben: *da von spricht sant Peter: »ir sont úwer hende rainnen von dem úbeln«. bi den henden sint úwrú werch bezaichent, reht alz er språche: »ir sont úwrú werch rainnen von dem úbeln«.*[172]

Händewaschen als Unschuldsbeteuerung

Als eine zeichenhafte Handlung war es gemeint, wenn Pilatus die Verantwortung für den Tod Jesu von sich wies, indem er sich vor dem Volk die Hände wusch und sagte: »Ich bin unschuldig am Blut dieses Gerechten« (Mt. 27,24). Der Evangelienbericht nimmt Bezug auf ein altjüdisches Entsühnungsritual für einen unaufgeklärten Mord, wobei die Ältesten anstelle des unbekannten Mörders eine Kuh töten, indem sie ihr das Genick brechen; daraufhin waschen sie die Hände und sagen: »Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsere Augen haben nichts gesehen« (Dt. 21,6f.). Wenn das Händewaschen ursprünglich auch "real gemeint" gewesen sein mag,[173] so ließ es schon diese Unschuldsbeteuerung zu einer Symbolhandlung werden; an unseren Händen, so ist die Aussage, klebt kein Blut.[174] Sprachlich knüpft an diesen Brauch gewiß Psalm 72,13 *et lavi inter innocentes manus meas* an, während bei Psalm 25,6 *Lavabo inter innocentes* (bzw. *in innocentia*) *manus meas* aufgrund der Fortsetzung *et circumdabo altare tuum Domine* zudem eine Reinigung vor dem Opfer gemeint sein kann. »Seine Hände in Unschuld waschen« war danach eine feststehende Redewendung, die auch im Deutschen sprichwörtlich wurde.[175] Die Auslegung dieser Stellen kann Unschuld im Hinblick auf das Handeln hervorheben. Dabei verweist das Waschen auf ein Reinigen mit Tränen (*Sed spiritaliter manus lauat quisquis actus suos lacrimabili satisfactione diluerit*)[176] oder mit Reue und Beichte: *Ick sal wasschen vnder de vnnoselen mijn hande, recht of he seghede na der glosen: Al er byn ick nicht warlike vnnosel, nochtan sal ick wasschen mijn hande, dat is: ick sal reyne maken myne werke, rouwen hebbende vnde bichtende, vnde also sal ick wanderen vnder de vnnoselen.*[177]

Das Waschen der Hände sagt nichts darüber aus, ob jemand tatsächlich unschuldig ist; als Beispiel für eine nur scheinbare Unschuld dient Pilatus: *Et bene addidit »inter innocentes« quia possunt lauare manus etiam qui nocentes sunt, sicut fecit Pontius Pilatus, qui dum animam suam nefanda Domini traditione pollueret, manus suas saeculi*

172 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 201.
173 GERHARD VON RAD, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (Das Alte Testament Deutsch 8) Göttingen ²1968, S. 98.
174 Zum Händewaschen als Unschuldsbeteuerung KÖTTING (wie A. 156), Sp. 580, 581f.; vgl. HARTMANN, Wörterbuch, S. 464.
175 Dazu u.a. RÖHRICH, Lexikon, S. 382f.
176 Cassiodor, In ps. 25,6, CCL 97, S. 232. Vgl. Gerhoh von Reichersberg, In ps. 25,6, PL 193,1166A: *Lavando enim per lacrymas manus, id est opera mea.*
177 Jordanus von Quedlinburg, Predigten, ed. FLENSBURG, S. 52.

istius liquore mundabat.[178] Auch sonst stellt man das äußerliche Reinigen der Hände der faktischen Befleckung des Pilatus gegenüber, der zwar nicht schuldig sein wollte am Tode Jesu,[179] sich von den Juden jedoch zu seinem Fehlurteil hinreißen ließ. Ambrosius: *Lauit quidem manus Pilatus, sed facta non diluit; iudex enim nec inuidiae cedere debuit nec timori, ut sanguinem innocentis addiceret.*[180] Leo der Große: *Non purgant contaminatum animum manus lotae, nec in aspersis aqua digitis expiatur quod famulante impia mente committitur.*[181] Der Schmutz, den Pilatus von der Hand abwusch, meint das Blut, das nicht an seinen Händen kleben soll. Das frühmhd. Gedicht »Christus und Pilatus« drückt dieses Verhältnis in einem Vergleich aus (der in die deutsche Übersetzung des Zitates eingeht):

42 *her hiz ime wazzer bringen do.*
sine hende dwuoch Pylatus
und sprach: »innocens sum a sanguine hujus.«
daz spricht »ich wil des bluotes unsculdich sin
alse daz hore der hende min.«[182]

Liturgische Handwaschungen

Die christliche Liturgie enthält mehrere Waschungen der Hände des Priesters, die in der Allegorese auf eine innere Reinigung bezogen werden.[183] Dabei geht es neben der Ehrfurcht vor dem Heiligen um die

178 Cassiodor, In ps. 25,6, CCL 97, S. 232.

179 Z.B. Hieronymus, In Mt. IV, CCL 77, S. 266f.: *Pilatus accepit aquam iuxta illud propheticum: »Lavabo inter innocentes manus meas«* (Ps. 25,6), *ut in lauacro manuum eius gentilium opera purgarentur et ab impietate Iudaeorum qui clamauerunt: »Crucifige eum«, nos alienos faceret quodammodo, hoc contestans et dicens: Ego quidem innocentem uolui liberare sed quoniam seditio oritur et perduellionis mihi contra Caesarem crimen inpingitur: »Innocens ego sum a sanguine iusti huius«.* Ders., In Mal. 1,1, CCL 76A, S. 903: *Quibus aquis et Pilatus manus lauare conatus est, ne Iudaeorum blasphemiis consentiret*; Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,924A: *Pilatus vero coram omnibus manus lavit, se innocentem de ejus sanguine clamavit.*

180 Ambrosius, In Lc. X,100, CCL 14, S. 374; Maximus von Turin, Sermo 57,3, CCL 23, S. 229f.: *Lauerit licet manus suas Pilatus, tamen sua facta non diluit; et quamuis abstergere se putauerit iusti sanguinem de suis membris, eodem tamen sanguine mens eius tenetur infecta. Ipse enim occidit Christum, qui eum tradidit occidendum. Iudex enim constans et bonus, ne sanguinem innocentis addiceret, nec inuidiae cedere debuit nec timori.*

181 Leo I., Tract. 59,2, CCL 138A, S. 351; ebd. S. 351f.: *Excessit quidem Pilati culpam facinus Iudaeorum, qui illum nomine Caesaris territum et inuidiosis uocibus increpatum, ad effectum sui sceleris inpulerunt. Sed nec ipse euasit reatum, qui superatus seditionibus, reliquit iudicium proprium, et in crimen transiuit alienum.*

182 Christus und Pilatus (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 433).

183 Dazu SUNTRUP, Bedeutung, S. 350–355; KÖTTING (wie A. 156), Sp. 584f.); JUNGMANN, Missarum sollemnia, Bd. 2, S. 95–103.

»Werke« der Menschen.[184] Schon Kyrill von Jerusalem († ca. 386) schreibt in seinen »Mystagogischen Katechesen«: »Ihr habt gesehen, wie der Diakon dem Bischof und den Priestern, die den Altar Gottes umstehen, das Wasser zum Waschen reichte. Das tat er keinesfalls wegen leiblichen Schmutzes. Das ist es nicht: Am Leib hatten wir keinen Schmutz, als wir zu Anfang in die Kirche gingen. Das Waschen ist vielmehr Symbol dafür, daß wir uns von allen Sünden und allem Unrecht reinigen müssen. Weil die Hände Symbol des Wirkens sind, waschen wir sie und deuten damit klar die Aufrichtigkeit und Reinheit der Werke an.«[185] Auch im Mittelalter werden diese zeichenhaften Waschungen des Priesters tropologisch auf »uns«, also auf alle Christen bezogen; in der frühmhd. »Deutung der Meßbräuche« heißt es:

236 *an daz wazzer ist ez gezelt,*
ein anderez ist daruz erwelt:
wir sculn hinder ime stan
vil wol gedwagen, daz ist war
uzzen und innen,
unde obe an uns si deheiner slahte ubel,
bediu nit und haz,
abe uns wiscen wir daz.[186]

Dieses Waschen wird präfiguriert durch die Waschungen der jüdischen Priester vor dem Opfer in den Waschbecken des Bundeszeltes und des Tempels (»ehernes Meer«; dazu Kap. XI,6a). Einem sündigen Priester selbst nützt es freilich wenig, wenn er in der Messe täglich seine Hände wäscht, jedoch von seinen Sünden nicht abläßt:

CB 91,20,1 *Forte putas manus mundas,*
cum frequenter fundis undas?
quas frequenter quamvis fundas,
tam fetentes non emundas.

Lava manus, aquas funde:
quamvis clare, quamvis munde,
quamvis fuse sint abunde,
numquam purgant eas unde.

Das einzige Reinigungsmittel bestehe darin, die Sünde – d.h. das Konkubinat – zu beenden:

184 Honorius, Gemma animae I,97, PL 172,576A: *Sacerdotes lavant manus, id est, opera per lacrymas compunctionis*; ders., Sacramentarium 88 *(De canone missae)*, PL 172,794A: *Hic lavant diaconi manus, quia sordida opera prioris conversationis, Christi passione mundantur.*

185 Kyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechesen 5,2, dt. GEORG RÖWEKAMP (Fontes Christiani 7) Freiburg u.a. 1992, S. 147.

186 Deutung der Meßbräuche (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 303).

CB 91,22,1 *Purgamentum vis audire?*
si reatum vis finire,
mox divine cessant ire,
nec te potest impedire.[187]

Händewaschen im Blut der Sünder (Ps. 57,11)

Schwierig war ein Vers des Psalters zu deuten (57,11): *Laetabitur iustus cum uiderit uindictam impiorum, manus suas lauabit in sanguine peccatorum.* Die metaphorische Aussage vom Waschen der Hände im Blut der Sünder hängt eng zusammen mit der Vorstellung der Freude des Gerechten über die Strafe der Bösen.[188] Gregor geht davon aus, daß der Tod (»Blut«) der Bösen die zur Sünde verführten Menschen aus Angst vor Strafe wieder bessert (»reinigt«): *Sicque fit ut, quia iniquus uiuens multos ad culpam traxerat delectatione peccati, quosdam moriens a culpa reuocet terrore tormenti* [...]. *In peccatorum morientium sanguine iusti lauantur manus, quia dum eorum poena conspicitur, conspicientis uita mundatur.*[189] Augustinus behandelt ausführlich die Frage, was ein Gerechter beim Anblick von Strafen denn abzuwaschen habe, wenn er doch »gerecht« sei. Es sind die Sünden, ohne die auch die Gerechten nicht leben können: *Iustus quando uidet poenam peccatoris, proficit ipse; et mors alterius ualet ad uitam alterius. Si enim spiritaliter sanguis currit de his qui intrinsecus moriuntur, tu uidens talem uindictam, laua illic manus tuas; de cetero mundius uiue.*[190] Es gehe hier nicht um Schadenfreude, sondern um eine Ermahnung Gottes zu gutem Handeln: *Ac per hoc de beneuolentia, non de malitia est quod laetatur iustus, cum uidet uindictam, et manus suas lauat, id est opera mundiora efficit in sanguine, hoc est in exitu peccatoris; sumens inde non mali alieni gaudium, sed diuinae admonitionis exemplum.*[191] An schlimme Vergehen[192] denkt Bernhard von Clairvaux, bei dem Verbrecher sich durch den Bericht über den grausamen Tod eines Blutschänders bessern (»reinigen«): *Timuerunt quique flagitiosi audito hoc verbo, — nam multi erant in terra —,*

187 Carmina Burana. Die Lieder der Benediktbeurer Handschrift. Nach der Ausgabe von A. HILKA - O. SCHUMANN - B. BISCHOFF, München 1979, S. 308; der Codex Buranus bringt einen anderen, erheblich kürzeren Wortlaut; vgl. Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 312-314.

188 Zum Problem des fehlenden Mitleids der Seligen bereite ich eine Studie vor.

189 Gregor, Mor. XVIII,24,37, CCL 143A, S. 909f.; Isidor, Sent. III,62,6, PL 83,737AB.

190 Augustinus, Enarr. in ps. 57,21, CCL 39, S. 727f.

191 Augustinus, Enarr. in ps. 78,14, CCL 39, S. 1108.

192 Die Sünde des Teufels bei Bernhard, In Cant. 54,4,7 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 107): *Cooperetur mihi in bonum etiam diaboli malum, et lavem manus meas in sanguine peccatoris.*

et territi purgati sunt, lavantes manus suas in sanguine peccatoris.[193] Nach einer Fastenpredigt ist für Bernhard die demütige Hinwendung zum Sünder ein Mittel der eigenen Sündenreinigung.[194]

»Eine Hand, die reinigt, muß rein sein«

Bei vielen Reinigungsvorgängen ist die Hand des Menschen beteiligt.[195] Eine Hand, die reinigt, muß rein sein, denn eine Hand, an der Dreck klebt, macht alles noch schmutziger als es ohnehin schon ist. *Mundus in se esse a uitiis debet qui curat aliena corrigere, ut terrena non cogitet, ut desideriis infimis non succumbat; quatenus tanto perspicacius aliis fugienda uideat, quanto haec ipse per scientiam et uitam uerius declinat, quia nequaquam pure maculam in membro considerat oculus quem puluis grauat et superiectas sordes tergere non ualent manus quae lutum tenent.*[196] Es ist deshalb nach Gregor sorgfältig darauf zu achten, daß ein geistlicher Leiter, der die Flecken aus anderen Herzen tilgen soll, selbst rein in seinen Gedanken sei: *curandum summopere est ut rector cogitatione sit mundus, quatenus nulla hunc immunditia polluat, qui hoc suscepit officii, ut in alienis quoque cordibus pollutionis maculas tergat. Quia necesse est ut munda studeat manus, quae diluere sordes curat, ne tacta quaeque deterius inquinet, si sordida insequens lutum tenet.*[197] Dies wurde im Mittelalter zur topischen Aufforderung an Priester, selbst »rein« zu sein, damit sie ihrer Verpflichtung, andere zu reinigen, nachkommen können: *oportet manum mundam esse, quae polluti vasis maculas debet purgare; ne polluta deterius possit coinquinare, cum sordida sordidum tractat.*[198] Alanus ab Insulis dichtet:

Constat ut illa manus primo perpulchra lavetur,
Quae sibi praesumit vasa lavare Dei;
Munda manus mundum vas quod lavat efficit illud:
Sordida, sordidius quam fuit ante facit.

193 Bernhard von Clairvaux, Vita S. Malachiae episcopi 22,48 (Ders., Sämtliche Werke, ed. GERHARD B. WINKLER, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 546).

194 Bernhard, In Quadragesima 4,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 369f.): *Superbus ille Pharisaeus ieiunium habuit, ieiunium sanctificavit, qui nimirum et ieiunavit bis in sabbato, et gratias egit Deo; sed non vocavit coetum* (vgl. Joel 2,15) *dicens: »Non sum sicut ceteri hominum«* (Lk. 18,11); *ideoque, ala una nitens, ieiunium eius non peruenit in caelum. Vos ergo, carissimi, lavate manus vestras in sanguine peccatoris* [...].

195 Vgl. Gregor, Mor. IV,18,34, CCL 143, S. 185: *Tanto igitur artiori manu paenitentiae, mens a pollutione tergenda est quanto se per consensum conspicit sordidius inquinatam.*

196 Gregor, Mor. VII,36,56, CCL 143, S. 377.

197 Gregor, Ep. I,24, CCL 140, S. 23; ders., Reg. past. II,2, PL 77,27AB.

198 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 36, PL 40,1298.

Tacta luto subducta sibi trahit instita sordes,
Et nigra fit subito quae prius alba fuit.[199]

Obwohl allgemein bekannt war, daß es sich hier um einen Ausspruch des hl. Gregor handelte, beruft sich Petrus von Blois in einer Predigt *Ad Sacerdotes* auf den »Apostel«, also auf Paulus: *Quomodo enim nisi esset sanctus, aliorum immunditias emundaret? necesse est, dicit Apostolus, ut munda sit manus quae diluere sordes curat.*[200] An anderer Stelle wird eine stark sentenzhafte Variante ebenfalls zum unechten Bibelzitat: *scriptum est enim: Necesse est, ut munda sit manus, quae sordes diluit alienas.*[201] Freidank hat den Topos in deutsche Verse gebracht, wobei er jedoch von der – seit Gregor – häufig hier zugrundeliegenden Vorstellung des Reinigens der Gefäße Gottes (vgl. Jes. 52,11) zum Waschen von Kleidung wechselt. Dies liegt einmal vom Reim her nahe; es erweitert zudem die metaphorische Aussage – ähnlich wie beim Waschen des Kopfes bei Abraham a Santa Clara[202] – von einer theologischen Verpflichtung für Priester zur allgemeinen Lebensregel »tadle keinen Fehler, den du selber hast«:

70,6 *Ich weiz wol, daz horwic hant*
machet selten wîz gewant.[203]

j) Füße

Hinter der Metaphorik von unreinen Füßen[204] steht offenbar keine so alte und einprägsame Vorstellung wie die von den blutbefleckten Händen. Dennoch sind Füße oft in der Sündenmetaphorik beschmutzt, und zwar häufig im Hinblick auf biblische Fußwaschungen, vor allem auf das nur vom Johannesevangelium berichtete Geschehen am Vorabend der Passion, als Jesus den zwölf Aposteln die Füße wusch (Jh. 13,1-20).[205] Das Modell ist der barfuß oder in Sandalen wandernde Reisende, der beim Betreten eines Hauses seine Füße vom Lehm oder Staub der Straße

199 Alanus, Liber parabolarum 5, PL 210,590BC.
200 Petrus von Blois, Sermo 56, PL 207,725C.
201 Petrus von Blois, Ep. 15, PL 207,52BC; SINGER, Sprichwörter, Bd. 3, S. 37.
202 Abraham a Santa Clara, Huy! und Pfuy! der Welt, S. 583: *der also andere straffen will, muß keinen verfluchten Wandel führen; wer andern will den Kopff waschen, der muß selbst keine kothige Hånd haben.*
203 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 130; dazu SINGER, Sprichwörter, Bd. 3, S. 37. Vgl. WANDER, Sprichwörter-Lexikon, Bd. 2, Sp. 307: *Schmuzige Hand macht kein rein Gewand.*
204 Dazu allgemein BERNHARD KÖTTING, Art. »Fuß« (RAC 8, Sp. 722-743).
205 Dazu u.a. GIESS, Darstellung; RICHTER, Fußwaschung; BERNHARD KÖTTING, Art. »Fußwaschung« (RAC 8, Sp. 743-777).

reinigt (oder gereinigt bekommt) – was zumindest in nördlichen Gegenden mehr auf die literarische Tradition der Bibel zurückgeht als auf eine Alltagserfahrung. Die Bibel kennt auch das Abschütteln des Staubs von den Füßen im Aussendungsbefehl an die Apostel (Lk. 9,5). Staub ist deshalb die bevorzugte Schmutzmaterie an den Füßen (dazu Kap. X,1).

Füße und Werke

In der Bildlichkeit des (Lebens-)Weges beziehen sich die Füße auf die Werke des Menschen.[206] Der Weg zum Himmel verlangt reine Füße der Tugenden: *Thes selben pades suazi suachit reine fuazi.*[207] Sind die Werke hingegen verunreinigt, dann müssen sie gewaschen werden. Von den Augen der Braut in Cant. 7,4 als *intentio* kommt der Kartäuser Nikolaus Kempf (von Straßburg) in seinem Hoheliedkommentar zu den Handlungen, die von läßlichen Sünden gereinigt werden sollen wie Füße vom Staub: *tunc mundantur actus, qui ex ea fiunt, a peccatis venialibus, sicut pedes a pulvere.*[208] Eine Stelle bei Jesaja (52,7) spricht von den »schönen Füßen« der Freudenboten und meint damit ihr Willkommensein; der Römerbrief (10,15) bezieht diese *speciosi pedes evangelizantium* auf die Verkünder des Evangeliums, weshalb man hierin häufig die Fußwaschung erkennen wollte, bei der Jesus die Füße der Apostel für die Verbreitung der Frohen Botschaft über die ganze Welt bereitete.[209] Auch dies weckte die Vorstellung von einem Verunreinigen durch schlechtes Handeln; beim Predigen ließen sich die Apostel nicht vom Streben nach irdischem Gewinn leiten, sie hielten demnach ihre Füße rein von der Befleckung durch den Schmutz des Weges: *Per pedes vero evangelizantium, affectus intelligimus apostolorum, qui quidem speciosi erant, quando non sua commoda, sed auditorum utilitatem quaerebant. Speciosi, inquam, erant, qui terreni lucri inquinamenta ex ipso operationis suae incessu non contrahebant. Tunc namque corporeos pedes habere speciosos dicimur, quando nulla coenosae viae labe foedamur. Quia ergo ex*

206 Z.B. Gregor, In Ev. II,22,9, PL 76,1180D: *Quid sunt enim pedes nostri nisi opera?*

207 Otfried, Evangelienbuch I,18,35, edd. ERDMANN – WOLFF, S. 40; dazu HARTMANN, Wörterbuch, S. 158–160; zum Heimweg (*pad*) der Magier ebd. S. 329f.; zum »Süße/Füße«-Reim OHLY, Schriften, S. 114–116.

208 Nikolaus Kempf von Straßburg (SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 755). Das Waschen der Füße meint die Forderung, immer Gottes Wege zu gehen (*dein füezze schüllen gen meine wege*): Adelheid Langmann, Offenbarungen, ed. STRAUCH, S. 40f. Christus brauchte Petrus nur die Füße waschen; der Visionärin hingegen *ist not daz ich dich um und umb wasche*, weshalb verschiedene Körperteile genannt werden, die auf Gott hin ausgerichtet sein sollen (z.B. Nase: *und dein nase daz di smeck di falscheit der werlt*).

209 Z.B. Hieronymus, In Jes. XIV, CCL 78A, S. 582: (Paulus) *apostolos intellegi uolens, quorum Dominus lauit pedes, ut mundi et pulchri essent ad praedicandum, et in toto orbe discurrerent breuique doctrina Christi implerent mundum.* RICHTER, Fußwaschung, S. 31, vgl. S. 6, 8, 17, 75 u. 147.

praedicationis officio terrenas divitias apostoli non quaerebant, recte de eis dicitur quia pedes eorum speciosi erant.[210]

Füße und Affekte

Das Erwähnen der Affekte der Apostel verweist auf eine weitere Bedeutungstradition der »Füße«. Augustinus hatte die Affekte als »Füße der Seele«[211] in die Deutung der Fußwaschung eingeführt, wohl einer antiken physiologischen Vorstellung folgend, nach welcher die Ferse in einer engen Beziehung zum menschlichen Begehrungsvermögen steht.[212] Augustin verbindet dieses Wissen mit der Erfahrung, daß der Mensch mit den Füßen die »Erde« berührt; auch nach der Taufe (wenn wir »gewaschen sind« Jh. 13,10) wäscht uns Christus täglich die Füße, indem er für uns eintritt (vgl. Rm. 8,34) wegen der Sünden, die nach der Taufe geschehen, wenn wir von menschlichen Dingen (von »Irdischem«) erregt werden: Wer gewaschen ist, dem brauchen nur die Füße gewaschen zu werden, *quia homo in sancto quidem baptismo totus abluitur, non praeter pedes, sed totus omnino; uerumtamen cum in rebus humanis postea uiuitur, utique terra calcatur. Ipsi igitur humani affectus, sine quibus in hac mortalitate non uiuitur, quasi pedes sunt, ubi ex humanis rebus afficimur* [...]. *Quotidie igitur pedes lauat nobis, qui interpellat pro nobis.*[213] In der Folge bedeuten die Füße dann häufig die Affekte, besonders dann, wenn sie mit Sündenschmutz befleckt sind oder davon gereinigt werden.[214] Bei Hugo de Folieto geht es tropologisch um das Waschen von Füßen, Händen und Gesicht: *Pedes sunt animi affectus, manus opera poenitentiae, facies intentio pura. Lavantur siquidem pedes, id est affectus coinquinati sorde peccati. Lavantur manus, id est, opera poenitentiae, quae quandoque sunt aspera pulvere, id est, vanitate. Facies vero quamvis munda, lavatur, dum intentio pura desiderio veniendi*

210 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. V,22, PL 79,616D-617A.

211 Vgl. Honorius, In Cant., PL 172,435CD: *Pedes animae sunt affectiones, quibus ad quaeque desideria transfertur, sicut corpus pedibus graditur; quae sunt concupiscentia, timor, gaudium, dolor. Concupiscit enim terrena, timet ne minime adipiscatur cupita, gaudet de adeptis, dolet de amissis.* DÜWEL, Bild, S. 196f.

212 Dazu KÖTTING, Art. »Fußwaschung« (wie A. 205), Sp. 766; zu den Affekten bei Augustin GERARD J. P. O'DALY - ADOLAR ZUMKELLER, Art. »Affectus (passio, perturbatio)« (Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Sp. 166-180).

213 Augustinus, Tract. in Joh. 56,4, CCL 36, S. 468; ebd. 57,1, S. 469: *Vbi uisum est intelligendum quod baptismo quidem homo totus abluitur; sed dum isto postea uiuit in saeculo, humanis affectibus terram uelut pedibus calcans, ipsa scilicet conuersatione uitae huius, contrahit unde dicat: »Dimitte nobis debita nostra«* (Mt. 6,12). *Ac sic etiam inde mundatur ab eo qui pedes lauit discipulis suis, nec desinit interpellare pro nobis.* Danach in der Liturgieallegorese (Amalar, Hraban u.a.): SUNTRUP, Bedeutung, S. 357f.

214 Z.B. Alanus, Dist., PL 210,899C, zu »pes«: *Dicuntur humani affectus* [...], *unde in Evangelio: »Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet«, id est mentis affectus a venialibus purget.*

ad Deum inflammata lacrymatur.[215] Nach Bruno von Segni, bei dem die Füße auch die Sinne des Körpers bezeichnen, die den Menschen »außer sich« zu verschiedenen Sünden tragen, geht es auf die Affekte der Seele zurück, wenn den guten Werken Hochmut und Eitelkeit beigemischt werden: *Sed quid de animae affectionibus dicam, cum ipsis quoque bonis actionibus superbia, et vana gloria saepe se immisceat? Et hic igitur lavatio necessaria est.*[216]

Die Fußwaschung Christi als »Taufe der Apostel«?

Unter Bezug auf die Fußwaschung ließ sich die Frage diskutieren, ob die Apostel getauft waren. Die Auffassung von der Fußwaschung als Taufe der Apostel[217] hat im Westen freilich keinen großen Anklang gefunden. Augustinus lehnte die Lehre der Novatianer, Petrus sei damals von Christus getauft worden, als häretisch ab;[218] aus Jh. 13,10 (»wer gewaschen ist...«) ergibt sich für ihn, daß alle Apostel bereits getauft waren, als sie zum Abendmahl kamen! Allein diese auch allgemein auf die Taufe (und ihre reinigende Wirkung) bezogene Stelle[219] diente damit lange als Beweis für die gänzlich unbiblische Aposteltaufe. Ambrosius scheint übrigens in der vorhergegangenen Taufe des Petrus die Vergebung der eigenen Sünden zu sehen, während in der Fußwaschung die — noch voraugustinisch als Konkupiszenz zu verstehenden — »ererbten« Sünden getilgt werden; zur Rechtfertigung einer im Anschluß an die Taufe üblichen Fußwaschung schreibt er mit Blick auf den Sündenfall, bei dem der Teufel dem Menschen das Gift über die Füße goß;[220]

215 Hugo de Folieto, De claustro animae III,10, PL 176,1112BC.

216 Bruno von Segni, In Joh. II,38, PL 165,557A; ebd. 556D–557A: *Et ego quidem per hos pedes, sensus corporis et animae affectiones significari puto. Ipsi enim nos ferunt extra nos, et ipsi frequenter maculantur in nobis. Portat te visus ad mulieris speciem contemplandam: ibi maculatur; indiget lavatione. Portat te auditus ad audiendam detractionem, et consilium vanitatis: ibi maculatur; indiget lavatione. Portat te gustus ad crapulam, et ebrietatem: ibi maculatur; indiget lavatione. Sic et in aliis. Isti igitur sunt illi pedes, quos etiam illos, qui jam loti et baptizati sunt, frequenter lavare oportet.*

217 Dazu KANTOROWICZ, Baptism; KÖTTING, Art. »Fußwaschung« (wie A. 205), Sp. 761.

218 Augustinus, Ep. 265,5, CSEL 57, S. 644 (zu Jh. 13,10): *ubi intellegitur, quod iam Petrus fuerat baptizatus.*

219 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 911: *Si igitur peccata in baptismate funditus minime dimittuntur, quomodo is qui lotus est mundus est totus? Totus enim mundus dici non potest, cui de peccato aliquid remansit. Sed nemo resistit uoci ueritatis: »Qui lotus est, mundus est totus«. Nihil ergo ei de peccati sui contagio remanet, quem totum fatetur mundum ipse, qui redemit.*

220 Ambrosius, De sacramentis 3,7, CSEL 73, S. 41 (zu Jh. 13,10): *Quare hoc? Quia in baptismate omnis culpa diluitur. Recedit ergo culpa. Sed quia Adam supplantatus a diabolo est et venenum ei suffusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua insidiatus est serpens, maius subsidium sanctificationis accedat, quo postea te supplantare non possit. Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis.*

Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debeat; habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum subplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur, ut hereditaria peccata tollantur; nostra enim propria per baptismum relaxantur.[221]

Fußwaschung und Sündenreinigung

Weniger problematisch war es, wenn das Waschen nicht auf die Sündentilgung der Apostel bezogen wurde: *Daz er sinen botin ir v̊zze dv̊ch, daz bezeichint daz, daz er mit siner tŏfe unser sunte uertiligote.*[222] Solche Deutungen der Fußwaschung auf die Sündenreinigung der Menschen überhaupt[223] finden sich schon früh. Irenäus von Lyon spricht von diesem Handeln Christi in bezug auf die Prophetie Jes. 4,4: »In den letzten Zeiten aber, da die Fülle der Zeit der Freiheit kam, wusch das Wort persönlich den Schmutz der Töchter Sions ab, indem er mit eigenen Händen seinen Jüngern die Füße wusch.«[224]

Da Christus keine Gäste mit schmutzigen Füßen im Haus seiner Kirche duldet, reinigt er ihnen nach Ambrosius die Füße vom Schmutz des früheren Lebens: *Christus, qui pedes suis lauare consueuit hospitibus et quoscumque sua receperit domo pollutis non patiatur habitare uestigiis, sed maculosos licet uitae prioris in reliquum tamen dignetur mundare processus.*[225]

Folgenreich waren besonders Augustins Auslegungen; er deutete verschiedene Elemente der Handlung auf die Menschwerdung und Passion Christi mit ihrer erlösenden Wirkung für die Menschheit (für »uns«); dabei entspricht etwa das Umgürten mit dem Leinentuch (Jh. 13,4) der

221 Ambrosius, De mysteriis 6,32, CSEL 73, S. 102. Vgl. dens., In Jes. frgm. 1, CCL 14, S. 405: *Ipse se obtulit, quod ante putabat esse peccatum, lauari sibi non solum pedes, sed et caput poscens, quod ilico intellexisset lauacro pedum, qui in primo lapsi sunt homine, sordem obnoxiae successionis aboleri.* Dazu (mit weiteren Stellen) JOSEF HUHN, Der dogmatische Sinn des Ambrosiuswortes: Planta Petri abluitur, ut hereditaria peccata tollantur, nostra enim propria per baptismum relaxantur (S. Ambrosius, De mysteriis 32) (Münchener Theologische Zs. 2, 1951, S. 377–389).

222 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 52.

223 Honorius, Gemma animae III.84, PL 172,665AB: *Hodie quoque pedes discipulorum lavit, designans quod nos, qui ultima membra sua sumus, a sordibus peccatorum abluit.*

224 Irenäus von Lyon, Gegen die Häresien IV,22, dt. ERNST KLEBBA, BKV I/4, S. 75f.; ebd. S. 76: »Denn das ist das Ende des menschlichen Geschlechtes, das Gott zum Erbe hat, daß, wie im Anfang wir durch die ersten Menschen alle in die Knechtschaft gebracht wurden durch die Schuld des Todes, so jetzt am Ende der Zeit durch den letzten Menschen alle, die von Anfang an seine Schüler waren, gereinigt und abgewaschen von der Todesschuld, in das Leben Gottes eintreten. Denn der den Jüngern die Füße wusch, reinigte den ganzen Körper und machte ihn sauber.« RICHTER, Fußwaschung, S. 3: "Die Fußwaschung ist also Typos des universalen soteriologischen Handelns Jesu."

225 Ambrosius, In Lc. VI,67, CCL 14, S. 197; danach Gratian, Causa 24,1,26, ed. FRIEDBERG, Sp. 976.

Annahme der Knechtsgestalt; das Eingießen des Wassers ins Fußbecken verweist auf das Vergießen seines Blutes am Kreuz:[226] *Quid mirum si misit aquam in peluim unde lauaret pedes discipulorum, qui in terram sanguinem fudit, quo immunditiam dilueret peccatorum?*[227] So wurde sein ganzes Leiden uns zur Reinigung: *et tota illa eius passio, nostra purgatio est.*[228] Diese Erlösungsgnade wird uns für die nach der Taufe geschehenden Sünden (»täglich«) im Kommunionempfang (und wohl auch anderer »Heilmittel«[229]) zuteil – ein Gedanke, für den Rupert von Deutz die Formulierungen Augustins entsprechend umformt: *sanguinem suum effudit uelut aquam in peluim atque inde quotidie lauat pedes nostros, cum illum in remissionem peccatorum nostrorum sumimus.*[230] Während Rupert allgemein von den *peccata actualia* spricht, was auch schwerere eigene Sünden meinen kann,[231] schränkt der deutsche »Lucidarius« diese

226 Blut und Wasser aus Christi Seitenwunde (Jh. 19,34) bei Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,1271C: *quia et Christus secundum suae sapientiae consilium erat moriturus, et suo sanguine cum aqua de latere suo fluente non solos Petri pedes, verum cunctos electos erat lavaturus.* Dies betreffe auch die Altväter in der (Vor-)hölle, ebd. 1271CD: *Hoc etiam lavacrum expectabant apud inferos electi eodem lavandi, et mundandi, ac liberandi.* Die Fußschüssel sind »wir«; Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea VII,52, PL 177,894D-895A: *Venit Christus, effudit aquam in pelvim, pretiosum sanguinem in terram; si tamen pelvis sumus. Pelvis duo habet: concavitatem et sonoritatem. Concavitas est intus, sonoritas exterius, sic et nos evacuare nos a vitiis sono confessionis, ut aquam de latere Christi suscipiamus lavantem maculas peccatorum.*

227 Augustinus, Tract. in Joh. 55,7, CCL 36, S. 466. Vgl. Hraban, Hom. de festis 15, PL 110,32f., dort 33A: *In hoc itaque pedes discipulorum lotos habebat, quando per sui sanguinis effusionem purgationem nostrae redemptionis implevit.*

228 Augustinus, Tract. in Joh, 55,7, CCL 36, S. 466; dazu RICHTER, Fußwaschung, S. 32: "ein Satz, der wörtlich oder fast wörtlich vor allem in den frühmittelalterlichen Erklärungen der Fußwaschung immer wieder erscheint."

229 Rupert, In Joh. XI, CCCM 9, S. 608f. (zu Jh. 13,10): *ac si dicat: Qui semel in morte mea, quae nunc adest, baptizatus est, non est opus amplius, ut praeterita ante baptismum peccata siue originalia siue actualia lauet, sed totus mundus est, tantummodo pedes lauet, id est quotidiana uel communia, sine quibus humana uita transigi non potest, comissa quotidianis remediis expurget, sicut is, qui solos ex itinere sordidatos habet pedes et in reliquo corpore a sordibus liber est, uadens cubitum non indiget, nisi ut pedes lauet.*

230 Rupert, De divinis officiis V,20, CCCM 7, S. 175; SUNTRUP, Bedeutung, S. 360. Verschiedene Deutungen faßt zusammen Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea VII,38, PL 177,888B: *fudit aquam baptismi vel poenitentiae, vel sanguinem suum velut aquam in pelvim; atque cum illum in remissionum peccatorum sumimus, quotidie lavat pedes nostros, id est actus, quamvis semel loti per baptismum toti sumus mundi sumus per fidem, quos si hoc modo lavare contemnimus, non habemus partem cum illo.*

231 Rupert, In Joh. XI, CCCM 9, S. 606: *Denique non solum tunc lauat nos in sanguine suo, quando quisque nostrum baptizatur, sed et quotidie lauat ab actualibus peccatis, quando in sancto altari carni eius communicamus et sanguine.* Die folgende Metapher vom »Staub« legt freilich nahe, daß Rupert nicht an sehr schwere Sünden dachte.

Wirkung ausdrücklich auf die »täglichen«, also kleinen Sünden ein: *do er die twehelen unbe sich gurte, do betutet er daz er die menscheit genomen hete. do er daz wasser indaz beckin goz, do betutet er daz er sin selbes blůt wolte vergiezen. daz er in ir fůze twoc, daz ist daz er unz die dågeliche sunde vergit mit deme fronen opfere.*[232]

Über die Metaphorik der Kirche als Leib Christi kommt Honorius zu »uns« als unterste Glieder an diesem Leib (was freilich außer Acht läßt, daß Christus die Füße der Apostel wusch, nicht seine eigenen): *Hodie quoque pedes discipulorum lavit, designans quod nos, qui ultima membra sua sumus, a sordibus peccatorum abluit.*[233]

Auch auf die »Tränentaufe« der Reue (dazu Kap. XI,3c) ließ sich die Fußwaschung beziehen: *Unde et Christus aqua baptizavit, pedesque discipulorum lavit, dedicans baptismum lacrymarum quae de contritione profluunt cordis.*[234] Werden einzelne Sünden getilgt, dann läßt dieses Exemplum der Demut besonders an den Hochmut denken; das Paradigmengebet lobt Christi Demut und erinnert ihn daran, daß er seinen Jüngern die Füße wusch:

3967 *Das du dich naigtost zů der erden*
Gar demůtenklich, mit grossen werden
Geweschen hast dinr junger fůsse:
Des manen ich dich, Jhesu sůsse,
Das du mir och wellist geben
Ain rain demůtig luter leben
Und ab mir wåschist alle hoffart.[235]

Das Tilgen kleiner Sünden

Die Fußwaschung wird häufig auf die Vergebung läßlicher Sünden bezogen,[236] denn auch die Apostel waren nicht ganz frei von kleinen

232 Lucidarius, ed. HEIDLAUF, S. 51.
233 Honorius, Gemma animae III,84, PL 172,665AB.
234 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea VII,54, PL 177,896B.
235 Konrad von Helmsdorf, Spiegel, ed. LINDQVIST, S. 80.
236 Z.B. Bernhard, In cena Domini 4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 71): *Nam, ut de remissione quotidianorum minime dubitemus, habemus eius sacramentum, pedum ablutionem* [...]. *Lotus enim est, qui gravia peccata non habet, cuius caput, id est intentio, et manus, id est operatio et conversatio munda est; sed pedes, qui sunt affectiones animae, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quin aliquando vanitati, aliquando voluptati aut curiositati, plus quam oporteret, cedat animus vel ad horam.* Vgl. Origenes, In Joh., dt. GÖGLER, S. 363: »ist es unmöglich, daß eine Seele überhaupt nicht beschmutzt wird, nicht einmal am letzten und äußersten Teil [...]. Die Mehrzahl allerdings bedeckt auch nach dem Bad [der Taufe] den Kopf und die an Würde gleich danach kommenden Glieder wieder mit dem Staub der Sünden. Die echten Jünger Jesu aber haben es nur nötig, daß ihnen das Wort die Füße wäscht, um zum Mahl mit Jesus kommen zu dürfen.«

Sünden: *Der heilige Krist ist unsir hŏbet, wir birn siniv lider. Dei lider duv̊ch der heilant an sinen iungern, do er uertiligote ir lîhtin sunte. Die zewelfpotin warn rêin vor maintatigen suntin wan Iudas êine.*[237] Dafür daß es nicht möglich sei, in diesem Leben ganz ohne Sünde zu leben,[238] gibt der Prediger ein Gleichnis (*eine ebinmazze*) vom Staub an den Füßen: *Also dem, der da parůz gêt, der stŏb clebt zv̊ den v̊zzen, same clebint die wenige sunde den gůtin in deme můte.*[239] Im Anschluß an theologische Autoritäten entwickelt dies Rudolf von Biberach weiter: *Merkent das: Die fůsse vnsers geistes die mv̊ssen rein vnd lv̊ter sin, wand in die inwendikeit Ihesu Cristi mag enkein vnflat intringen. Aber wann des menschlichen geistes fv̊sse etwenne daz ertrich růrent mit der sinlikeit vnd irdenscher stŏp im anhaftet, so bedarf er emziger reinvnge vnt weschentz, als Cristus sprach in dem ewangelio: »Wer geweschen ist, der bedarf nůwant, daz er sin vůsse wesche«* (Jh. 13,10), *das ist, wer an tŏtlich sv̊nde ist, der bedarf nůt, daz er sin hŏbt wesche, daz ist sin verstantnissi, dv̊ ein hŏbt ist vnsers geistes* [...]. *Solich lůte bedurfen ŏch nůt, das si ir hende weschen, wan ir werke sint rein, die bi den henden bezeichent sint.*[240] So brauchte Jesus den Jüngern nur die Füße zu waschen, da sie frei waren von tödlichen Sünden.

Auch sonst ist es immer wieder der »Staub« als Metapher der kleinen Sünden, ohne die es sogar beim Predigen nicht abgeht, selbst dann, wenn es die Herzen der Hörenden reinigt; Gregor der Große denkt hier vor allem an kleinere Gedankensünden, welche sich die Apostel als »Staub schlechter Gedanken« auf ihrem guten Weg der Glaubensverkündigung zuzogen: *Vnde recte sanctis apostolis post praedicationem Dominus pedes lauit, ut uidelicet aperte monstraret quia plerumque et in bono opere peccati puluis contrahitur, et inde inquinantur uestigia loquentium, unde audientium corda mundantur. Nam saepe nonnulli dum exhortationis uerba faciunt, quamlibet tenuiter, sese intrinsecus, quia per eos purgationis gratia deriuatur, extollunt. Cumque uerbo aliena opera diluunt, quasi ex bono itinere puluerem malae cogitationis sumunt. Quid ergo fuit post praedicationem pedes discipulorum lauare, nisi post praedicationis gloriam, cogitationum puluerem tergere, gressusque cordis ab interna elatione mundare?*[241]

Das *mandatum*: Fußwaschung in Kloster und Liturgie

Da Jesus im Johannesevangelium die Fußwaschung ein »Beispiel« nennt (Jh. 13,15 *exemplum enim dedi vobis*), ließ sie sich als sinnfälliges

237 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 52f.

238 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 28, PL 40,1284: *qui ergo lotus est in Baptismate totus, non est necesse nisi ut pedes venialium peccatorum lavet, quibus humana mens obstare non potest.*

239 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 52f.

240 Rudolf von Biberach, Straßen, ed. SCHMIDT, S. 8.

241 Gregor, Mor. I,23,31, CCL 143, S. 42.

Zeichen für das allgemeine *mandatum novum* (Jh. 13,34) wechselseitiger Nächstenliebe verstehen.[242] Darüberhinaus konnte die Aufforderung, einander die Füße zu waschen (Jh. 13,33), auch wörtlich genommen werden, was sich in verschiedenen Bräuchen von Brüder-, Gast- und Armenfußwaschung in Kloster und Liturgie niederschlug.[243] Deutungen dieser Handlungen unterscheiden sich nicht grundsätzlich von denen des biblischen Geschehens, als dessen Nachvollzug sie gemeint sind.[244] So besagt die Aufforderung, sich wechselseitig die Füße zu waschen, im moralischen Sinne, sich gegenseitig die kleineren Verfehlungen zu verzeihen[245] und zu bekennen; Augustinus: *Numquid dicere possumus quod etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? Immo uero id etiam nos esse admonitos in huius dominici operis altitudine nouerimus, ut confessi inuicem delicta nostra oremus pro nobis, sicut et Christus interpellat pro nobis.*[246] Indem die Frommen füreinander bitten, waschen sie sich die Füße: *Dum enim pro se invicem sancti orant, alter alterius pedes lavat.*[247]

Das reale Waschen der Füße von Armen und der Brüder im Kloster ist ein gutes Werk, aufgrund dessen eigene Sünden getilgt werden; Honorius formuliert dies in einem Analogieargument: *Ergo exemplo Christi lavemus fratrem et Christi vestigia, et ipse abluat nostra crimina.*[248] Ambrosius hebt den verdienstlichen Charakter der Selbstdemütigung hervor mit der knappen Formel »indem ich fremden Schmutz abwasche, spüle ich den eigenen fort«: *Volo ergo et ego pedes lavare fratrum meorum, volo domini implere mandatum* [...]. *Bonum mysterium humilitatis, quia, dum alienas sordes lavo, meas abluo.*[249] Caesarius von Arles spricht in einer Gründonnerstagspredigt dieser Selbstdemütigung sogar das Tilgen von großen Sünden zu: *quia cum hoc sancta humilitate conplemus, illorum quidem pedes manibus nostris tangimus, sed animarum nostrarum sordes et maculas per fidem et humilitatem abluimus, et non solum minuta, sed etiam capitalia peccata purgamus.*[250]

242 Dazu WALCH, Caritas, S. 67-78.
243 Dazu SCHÄFER, Fußwaschung; vgl. SUNTRUP, Bedeutung, S. 355ff.
244 Christus hat durch die Fußwaschung das Amt des Subdiakons vorgebildet; Stephanus de Balgiaco, De sacramento altaris 6, PL 172,1278C: *Subdiaconi: quando aqua missa in pulvim, linteo se praecinxit, et pedes discipulorum lavit. In quo docemur quod pedes suos et aliorum lavant, qui, pulvere terrenae cupiditatis expulso, irriguo caritatis quod laetificat civitatem Dei, lavant pedes vitiorum, et desideria carnalia expellunt.*
245 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 53; vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 40: *von danne swenne so ir iuwern scholærn ir schulde vergebt, so habt ir in die fûze getwagen.*
246 Augustinus, Tract. in Joh. 58,5, CCL 36, S. 475.
247 Bruno von Segni, In Joh. II,38, PL 165,557C.
248 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,923B.
249 Ambrosius, De Spiritu Sancto I, prol. 15, CSEL 79, S. 21.
250 Caesarius von Arles, Sermo 202,1, CCL 104, S. 814f. SCHÄFER, Fußwaschung, S. 10, sieht hierin "wohl eine rednerische Übertreibung".

Alttestamentliche Fußwaschungen

Wie der Evangelienbericht von der Fußwaschung der Apostel und wie die auf dem *mandatum* beruhenden Bräuche, so werden auch alttestamentliche Erwähnungen des Waschens von Füßen auf eine Reinigung von Sünden ausgelegt. Abraham bittet die drei Männer, seine Gäste zu sein, und er läßt Wasser holen, damit sie sich die Füße waschen können (Gn. 18,4). Dies wird meist in dem Sinn verstanden, daß Abraham selbst diese Waschung vollzog, was ihn zur Exempelgestalt macht, wenn die Sitte der Gastfußwaschung begründet werden soll.[251] Origenes fügte eine sakramentale Deutung hinzu: *Docet quidem te per haec Abraham pater gentium et magister, quomodo hospites suscipere debeas et ut laves hospitum pedes, tamen et hoc in mysterio dicitur. Sciebat enim dominica sacramenta non nisi in lavandis pedibus consummanda.*[252] In einer dreigliedrigen Reihung von Erweisen der Gastfreundschaft Abrahams bezieht Thomas Cisterciensis das Waschen der Füße auf die *remissio peccatorum.*[253]

Bei dem Versuch, ihm das im Ehebruch mit Bathseba gezeugte Kind unterzuschieben, fordert David den betrogenen Ehemann Urias – vergeblich – auf, zu seiner Frau nach Hause zurückzukehren und sich »die Füße zu waschen« (2 Sam. 11,8). Mochte dies als Euphemismus für den Geschlechtsverkehr gemeint gewesen sein,[254] so bot es sich einer Exegese, die den Sünder David e contrario auf Christus bezog,[255] an, hierin eine Aufforderung zum Reinigen von Sünden zu sehen. Bei Gregor bezeichnet David "Christus, der in der Jüdin Bethsabee den Buchstaben des Gesetzes durch gnädige Inspiration zur Weisheit des *intellectus spiritualis* führte, während Urias das mit dem Gesetz sich brüstende jüdische Volk bedeutet, das, zum Fleischesopfer stehend, der *spiritalis intelligentia* sich verweigert."[256] *Vriam tamen ad domum ire Dauid admonet, pedes lauare quia incarnatus Dominus ueniens iudaico populo praecepit ut ad conscientiam redeat et sordes operum fletibus tergat, ut spiritaliter mandata legis intellegat, et post tantam duritiam praeceptorum, fontem baptismatis inueniens ad aquam post laborem recurrat.*[257] Urias weigert sich, die Füße zu waschen, so wie die Juden nicht bereit waren, den »Schmutz der Werke« mit Tränen zu tilgen, um

251 Z.B. Caesarius von Arles, Sermo 83,4, CCL 103, S. 342.
252 Origenes, In Gn. hom. 4,2, GCS 29, S. 53; dazu KANTOROWICZ, Baptism, S. 212.
253 MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 235 (PL 206,484A).
254 Skeptisch KÖTTING, Art. »Fuß« (wie A. 204), S. 738.
255 Dazu OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 82-90, zu Gregor S. 85-87; zu Ambrosius REINHART HERZOG, Vergleichende Bemerkungen zur theologischen und juristischen Applikation (am Beispiel zweier Auslegungen von 2. Sam. 11) (Text und Applikation, edd. MANFRED FUHRMANN u.a. [Poetik und Hermeneutik 9] München 1981, S. 367-393).
256 OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 86.
257 Gregor, Mor. III,28,55, CCL 143, S. 149.

die Gebote des Gesetzes geistlich verstehen zu können.

Tobias geht hinaus zum Tigris, um seine Füße zu waschen (Tob. 6,2): *Exivit Tobias ut laveret pedes suos, et Christus exivit a Patre ut a sordibus peccatorum ablueret electos suos.*[258] Hugo de Folieto gibt neben der allegorischen (Christus) auch eine tropologische Deutung (der Gerechte): *Tobias vero, qui descendit ad flumen, Christus est descendens ad mundum, justus ad lacrymas. Tobias, ut laveret pedes, Christus ut ablueret peccata, justus ut carnales mundaret affectus.*[259]

Erneutes Beschmutzen bereits gewaschener Füße (Cant. 5,3)

Um das erneute Beschmutzen bereits gewaschener Füße geht es in dem Hoheliedvers 5,3 »Mein Gewand habe ich bereits abgelegt, wie sollte ich es (wieder) anziehen? Meine Füße habe ich schon gewaschen, wie sollte ich sie (wieder) beschmutzen?«. Von der Auslegungsgeschichte[261] seien hier nur wenige Belege vorgeführt, bei denen es um Sündigen oder um irdische Beschäftigungen geht. Augustinus hat diejenigen Glieder der Kirche im Sinn, die nach der Taufe im »Schmutz dieses Lebens« verbleiben, also nicht unmittelbar nach der Taufe sterben: *In his autem qui hic demorantur, etiamsi munda sit, quoniam iuste uiuunt; opus tamen habent pedes lauare, quoniam sine peccato utique non sunt. Propter hoc dicit in Cantico canticorum: »Laui pedes meos: quomodo inquinabo illos?« Dicit enim hoc cum cogitur ad Christum uenire, et terram calcare cum uenit.*[262] Das Beschmutzen der Füße nach deren Waschen kann ein Rückfall sein nach dem Eintritt ins Kloster[263] oder allgemein eine erneute Hinwendung zur »Welt«, in der man ohne den Schmutz zumindest kleiner Sünden nicht leben kann, nachdem die Seele bereits das »Kleid des tätigen Lebens« abgelegt, die Füße vom »Schmutz weltlicher Handlungen« gereinigt und sich ins »Bett des kontemplativen Lebens« gelegt hatte: *Cum enim actiuae uitae tunicam exuerit et in secreto contemplatiuae uitae lectulo sese anima composuerit, tunc quia minus ea, quae aguntur in saeculo, uidet uel audit, quasi iam lotis pedibus id est praeteritis actuum saecularium abiectis sordibus terram deinceps tangere refugit.*[264] Brun von Schönebeck:

258 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,9,3, ed. CHATILLON, S. 361; vgl. Dionysius Cartusianus, In Tob. VI (Opera Omnia, Bd. 5, Monstrolii 1898, S. 107): *Quemadmodum etiam Tobias voluit pedes lavare, sic Christus exivit a Patre, ut suos laveret electos a sordibus vitiorum in sanguine suo et fonte Baptismi.*

259 Hugo de Folieto, De claustro animae III,8, PL 176,1100A.

260 Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. RACITI, S. 320: *Includi cupiebat ne pedes suos semel lotos mundanae occupationis pulvere sordidaret, et ne tunciam abiectam reciperet.*

261 Belege aus der jüdischen Mystik bei SCHOLEM, Gestalt, S. 307, A. 9.

262 Augustinus, In Joh. 56,5, CCL 36, S. 468f.

263 Bernhard, In Cant. 3,2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 15).

264 Rupert, In Joh. XI, CCCM 9, S. 606.

7958 *ich han mine vuze gewaschen schone*
note ich di widir hone.
ab wir diz bescheiden muzen,
seht so ist bi den vuzen
bezeichent des lebens gerunge,
ir hirren daz saget uch min zunge.
als ab di brut spreche sundir wer:
ich han alle mines herzen ger
got hirre gelazen an dich.
wie sol ich daz irwenden sprich?
kom ich widir zur werlde done,
ich mache di sele widir unschone,
mit manichen sundirlichen sliche.[265]

Das Waschen der Füße meint Reue und Beichte: *De voeten hebben se ghewasschen overmits claer berouwe unde bijechten, den rock des oelden levens ut ghedaen unde af ghelecht overmits nye upset.*[266] In gründlicher Gewissenserforschung über ihre Werke wäscht die Braut ihre »Füße« mit Tränen, um rein vor dem Bräutigam erscheinen zu können: *Pedes autem suos sponsa lavit; quia dum in sancto otio sancta anima vivit, opera sua studiose ad memoriam reducit: et quidquid in eis sordidum examinando deprehendit, lacrymis quotidianis et gemitibus plangit. Pedes itaque lavit, quia praeterita opera, quibus per hunc mundum dissolute ambulaverat, planxit. Pedes lavit, quia peccata abluens lacrymis, munda in conspectu dilecti sui apparere concupivit.*[267]

Auch das Verständnis der Füße als »Affekte«[268] findet in die Deutung dieser Stelle Einlaß; Honorius: *Hos pedes lavit, dum terrenas affectiones lacrymis poenitentiae abluit.*[269] Häufig sind es hier kleine Sünden (»Nachlässigkeiten«), mit denen man sich erneut beschmutzt. Bernhard: *Si negligentias planximus, quid causae est ut recidamus nunc in easdem?*

265 Brun von Schönebeck, Hoheslied, ed. FISCHER, S. 238f.
266 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 150.
267 Robert von Tumbalenia, In Cant., PL 79,519AB.
268 Z.B. Alanus, In Cant., PL 210,86A: *Lavi pedes meos, id est affectus meos purgavi ab omni saeculari cura et concupiscentia*; Ps.-Richard von St. Viktor, In Cant. 34, PL 196,503B: *Pedes quoque suos, id est affectus se lavisse recolens, rursus eos maculare metuit, hos pedes posuerat in atriis Hierusalem, et ibi stare fecerat. Hos lavat aquis vivis, id est compunctione cordis, et post eos stare facit contemplatione in supernis et coelestibus, quos inquinare non inmerito timet si ab his abstrahat, et exteriori curae immitat*; Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit. III, PL 217,1045C: *De pedibus affectionis dicitur: »Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?«*
269 Honorius, In Cant., PL 172,435D; ebd.: *Hos iterum inquinare timet, quia qui in saeculari regimine positus est, vix aut nullatenus sordes peccatorum evitare valet*; ders., Sigillum Beatae Mariae, PL 172,509A: *Lavi etiam pedes meos, id est emundavi affectiones meas, et dixi: Quomodo inquinabo illos? id est, non revertar ad vomitum* (vgl. 2 Ptr. 2,22), *cogitando carnales illecebras.*

Inveniemur nunc iterum curiosi ut ante, verbosi ut ante, pigri et negligentes ut ante, vani, suspiciosi, detractores, iracundi, ceterisque impliciti vitiis, quae tam anxie deploravimus his diebus? »Lavi pedes meos; quomodo iterum inquinabo eos? Exui me tunicam meam; quomodo induam eam?«[270] Williram greift auf die Tradition zurück, nach der es beim *officium prędicationis* (der Apostel) ohne den »Staub irdischer Handlungen« nicht abgeht: *Íh hábo daz stúppe déro írdiskon gedánko ábo mír mít uuírdegêro rûiuuon záheren geflôzzet: uuîe scál íh nû míh gelôiban dînero contemplationis. únte áber uuíder kêran ad puluerem terrenę actionis?*[271] Ambrosius führt neben den »irdischen Werken« vor allem den »Schmutz körperlicher Begierde« an, mit dem man sich nicht erneut verunreinigen soll: *Non dicit: quomodo iterum lavabo eos, sed, quomodo iterum inquinabo eos, quasi oblita maculae veteris, oblita contagii. Admonet igitur in ministerio corporali quemadmodum spiritale debeamus actuum nostrorum diluere vestigium. Itaque pedes cum semel laveris aeterni fontis irriguo et mysterii mundaveris sacramento, cave ne iterum corporeae cupiditatis illuvie lutulentique actus terrenis sordibus inquinentur.*[272] Nicht ganz klar wird bei diesen Formulierungen, ob das Waschen der Füße Metapher ist für die Taufe, oder ob ihm eine notwendige sakramentale Funktion im Rahmen des Taufritus zukommt.[273] Jedenfalls setzt Ambrosius in seiner aszetischen Grundhaltung als selbstverständlich voraus, daß man sich nach der Taufe von fleischlichen Begierden (als Schmutz) nicht mehr leiten lassen darf.

270 Bernhard, In Resurrectione Domini 1,15 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 92).
271 Williram von Ebersberg, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 19.
272 Ambrosius, De virginitate 10,58, ed. CAZZANIGA, S. 27.
273 HUHN, Sinn (wie A. 221), S. 379.

VII. Gegenständliches

1. Kleider

Von der vielfältigen Metaphorik der den Leib des Menschen verhüllenden Kleidung[1] bildet das Beschmutzen oder Reinhalten nur einen Ausschnitt. Kleider werden sonst verloren, zerrissen oder gewechselt, sie bedecken (positiv) Nacktheit und Blöße, verbergen (negativ) die Wahrheit, stehen für das am Menschen wahrzunehmende »Äußere« (Handeln, Gestalt), sowie – im Rahmen eines Leib/Seele-Dualismus – für seinen »Leib«: So legt man im Tode seine »sterbliche Hülle« ab, und die Inkarnation des Gottessohnes kann als »Anziehen« des Gewandes der Menschheit erscheinen.

Reine und unreine Kleider

Der Aspekt der Unreinheit wird mit dem Innen/Außen-Gegensatz verbunden, wenn Afortiori-Argumente dazu auffordern, die Sorgfalt, die man dem Äußeren zuteil werden läßt, erst recht für das Innere aufzuwenden. *Sand Augustin spricht, seyt du williclich nichts unraynes haben wild an deinem leib oder an deinen claydern, so nym alczeit wol gewar deiner sel, dy von geschöpff klar ist und schön.*[2] Nach einem ps.-ambrosischen Bußaufruf, den man heute einem Victor von Cartenna (5. Jh.) zuschreibt, wäre es höchst unvernünftig, zwar sein Kleid, nicht aber seine Seele und sein Gewissen reinigen zu wollen: *Tunicam tuam vilissimi operis lanificio confectam non patieris induere: horret tibi vestis tua, quae sit deformis ex macula; et non tibi horret anima tua, quae fit peccati sorde et sceleris inquinatione polluta! Nisi quia eodem momento tunicam festinas eluere, ut possis eam mundam et sine ullo naevo foeditatis induere: animae vero tuae infectum squalore criminum non desideras recuperare candorem; nec optas dilui conscientiam tuam, quam scias flagitiorum illuvie et contaminatione scelerum coenu-*

1 Dazu u.a. ERIK PETERSON, Theologie des Kleides (Benediktinische Monatschrift 16, 1934, S. 347–356); WOLFGANG SEIBEL, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (Münchener Theologische Studien II,14) München 1958, bes. S. 45–47, 80f., 85–87, 104–108; BRIAN MURDOCH, The Garments of Paradise. A Note on the »Wiener Genesis« and the »Anegenge« (Euphorion 61, 1967, S. 375–382); ALOIS KEHL, Art. »Gewand (der Seele)« (RAC 10, Sp. 945–1025); DERS., Gewand = Person? (Vivarium. FS Theodor Klauser [JAC, Erg.-Bd. 11] Münster 1984, S. 213–219); ARNOLD-DÖBEN, Bildersprache der Gnosis, S. 124–133; sowie die ganze Literatur zum »Samaritergleichnis« in Hartmanns »Gregorius«, vor allem BENNHOLDT-THOMSEN, *kleit*.

2 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 342.

lentam.[3] Nach Caesarius von Arles ist es durchaus zu loben, wenn man bei einem Kirchgang am Feiertag auf ein schönes und sauberes Kleid achtet; dies nütze aber wenig, wenn die Seele unrein sei: *Bonum quidem et gratum est, quod facimus in carne nostra; sed scitis, malum est si hoc non agimus in anima nostra. Quomodo ergo conponis carnem tuam, conpone et animam tuam; ne forte caro tua vestimenta nitida habeat in oculis hominum, et anima tua sordida sit in oculis angelorum. Times maculam in veste tua: quicquid ergo in anima sordidum invenitur, paenitentiae lacrimis lavetur; quod nigrum est, elymosinis dealbetur; quod per luxoriam inquinatur, castitate mundetur; quod in anima ruptum est, bonis operibus sarciatur; quod perditum, assiduis orationibus reparetur.*[4] Niemand würde es wagen, mit abgerissenen und schmutzigen Kleidern der Einladung eines Mächtigen zu folgen, »umso mehr« soll man würdig zum Tisch des Herrn treten, um die Eucharistie zu empfangen: *si ad mensam cujuscunque potentis hominis nemo praesumit cum vestibus concissis et inquinatis accedere, quanto magis a convivio aeterni Regis, id est ab altari Domini debet se unusquisque invidiae vel odii veneno percussus, iracundiae veneno repletus, avaritiae jaculis vulneratus, ebriositatis vitio pollutus, luxuriae sordibus inquinatus, cum reverentia et humilitate subtrahere.*[5] Daß derjenige, der ein schönes Kleid trägt, sich vor aller Unreinheit in Acht nimmt, um es nicht zu beschmutzen, ist immer wieder ein Argument dafür, sich in geistigen Dingen erst recht so zu verhalten. Zur Vater-Unser-Bitte »Geheiligt werde dein Name« erläutert das arianische »Opus imperfectum in Matthaeum«, wir heiligten Gottes Namen in uns, wenn wir ihn nicht durch schlechte Werke schänden (*violare*): *Sicut qui praeclara veste vestitus est, fugit omnem rem sordidam, ne forte coinquinet eam, et perdat gratiam candoris ejus: sic qui suscipit Deum in corde suo et spiritu suo, sollicitus esse debet, ne forte contaminet eum, sciens quia si contaminatus fuerit in nobis, ipse quidem in sua natura incontaminabilis manet: tamen contaminationis suae injuriam graviter nostro vindicabit interitu.*[6] Wie im Mittelalter bei

3 Victor von Cartenna, De poenitentia 13, PL 17,986C. Vgl. Alkuin, De confessione peccatorum 5, PL 101,653C: *Munda vis habere vestimenta, quare non multo magis quaeris mundam te habere animam? Sordidus procedere non vis in conspectu hominum; quare non multo magis times sordidum peccatis te procedere in conspectu Dei? Lava te lacrymarum fonte, ne quid in te ejus oculos majestatis offendat.*

4 Caesarius von Arles, Sermo 14,1, CCL 103, S. 69; ebd.: *Scitis enim, fratres, omnes homines istam consuetudinem observare, ut, quando in sanctis solemnitatibus ad ecclesiam venturi sunt, vestimenta aut nova, si potest fieri, aut certe vel nitida studeant exhibere. Nam qui veterem tunicam habet, novam sibi praeparat, ut ad ecclesiam ornatus procedat; qui vero sordidam habet, lavare contendit; qui ruptam, sarcire conatur: ut inter homines nihil ruptum, nihil sordidum circa ipsum possit humanis oculis apparere.*

5 Hraban, Hom. de festis 40, PL 110,75D–76A; vgl. Caesarius von Arles, Sermo 227,3, CCL 104, S. 898.

6 Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 14, PG 56,711.

diesem Werk üblich, erscheint die Stelle als Chrysostomus-Zitat, wobei allerdings die paradoxe Formulierung vom Beflecken des unbefleckbaren Gottes bei der Übertragung in Deutsche fortfällt: *Do von spricht auch Crisostomus: Also heiligen wir got yn vns, so wir wissenn das der heilig ist, das wir vnnß vorsehenn vnnd forchten das wir icht dy heilikeit synes namens durch bose wercke yn vnß vorwarlosen, glicherwiß wer do hette eyn schon wiß cleit an, der huthet sich vor aller vnreinikeit, das er es icht vormakelt.*[7]

Der Leib als Kleid

Das »Gewand« ist eine traditionelle Metapher für den Leib in seinem Verhältnis zur Seele.[8] Eine ethische Komponente erhält diese Bildlichkeit mit der Aufforderung, das Kleid »rein« zu halten; so in den »Sextussprüchen«: *vestimentum putato esse animae corpus tuum, mundum igitur id serva.*[9] Dies zeugt von einer gewissen Wertschätzung des Leibes: Weil er das Kleid der Seele ist, soll man auch im Bereich des Körpers »Reinheit« bewahren, da es der Seele nicht angemessen wäre, ein unreines Kleid zu tragen. Wäre der Leib vollständig abgewertet, dann bliebe es gleichgültig, was mit ihm geschieht. Freilich erhält der Körper diese Bedeutung erst im Hinblick auf Geistiges. Christliche Allegorese fand solches Auffordern bei Koh. 9,8 »Trage jederzeit frische (weiße) Kleidung«; als »Kleid der Seele« konnte damit der Leib gemeint sein: *Habeto, inquit, corpus mundum et castum.*[10] Gelegentlich geht die Deutung in das Zitat mit ein: *daz cleit der sele ist der lichnam. da von spricht her Salomon: vestimentum tuum omni tempore debet esse candidum .i. corpus mundum. er spricht: din cleit, das ist din lichnam, der sol zu allen ziten sin schone oder reine von sunden.*[11] Zumindest in der Vulgata-Fassung des Judasbriefes ließ sich zudem eine Stelle finden (v. 23), die ausdrücklich ein beflecktes Kleid mit dem »Fleisch« in Verbindung bringt: *odientes et eam quae carnalis est maculatam tunicam*, was Luther übersetzte als *Vnd hasset den befleckten Rock des*

7 Bernhardin von Siena, Paternoster-Auslegung (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 271).

8 Dazu bes. KEHL, Art. (wie A. 1), Sp. 954f., 968f., 976–978.

9 Sextussprüche 346, ed. CHADWICK, S. 51; ausdrücklich dagegen ebd. 449, S. 63: *incontaminatum custodi corpus tuum, tamquam si indumentum id acceperis a deo, sicut et vestimentum corporis tui inmaculatum servare studes.* Vgl. Walter Burlaeus, De vita et moribus philosophorum, ed. HERMANN KNUST, Ndr. Frankfurt a. M. 1964, S. 354 (Xistus): *Vestimentum putato anime corpus tuum, mundum igitur illud serva.*

10 Alkuin, In Ecclesiasten 9,8, PL 100,704B. Vgl. Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,1075D–1076A: *Per vestimenta membra corporis nostri, ut in Ecclesiaste: Omni tempore sint vestimenta tua candida, id est, membra corporis tui a sorde libidinis munda.*

11 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 19.

fleisches.[12] Hier ist der Leib schlichtweg ein schmutziges Kleid, dem sich kaum Positives abgewinnen läßt.

Neben dieser theologisch-ethischen Tradition scheint es einen eher weltlichen Metapherngebrauch zu geben, der das Beflecken eines (weißen) Kleides euphemistisch für Sexuelles, vor allem für den Verlust der Jungfräulichkeit setzt, vergleichbar etwa mit den Bildern der gebrochenen Blume, der betretenen Wiese usw., die sich häufig vor allem in erotischer Lyrik finden. Das Motiv der zwei *hemede* in Gottfrieds »Tristan« (vv. 12805ff.), von denen eines beschmutzt wird (*sine wize gar betrüebete.* v. 12822), während das zweite weiß und rein geblieben ist, meint deshalb Isoldes verlorene und Brangänes erhaltene Virginität.[13] Im Rahmen theologischer Hochschätzung sexueller Enthaltsamkeit konnte das befleckte Kleid auf den Sündenstand »gefallener Jungfrauen« verweisen. Hieronymus zieht das Zitat Apk. 14,4 von den unbefleckten »Jungfrauen«, die dem »Lamm« nachfolgen, mit der Stelle Apk. 3,4 zusammen, wo von denjenigen die Rede ist, »die ihre Kleider nicht befleckt haben«: *De hoc numero sunt illi, qui Agnum sequuntur, qui vestimenta sua non coinquinaverunt, virginis enim permanserunt.*[14] Hiermit war die Metapher vom Deflorieren als Beflecken eines Kleides quasi-biblisch abgesichert, weshalb das reine (»weiße«) Kleid einer »Gottesbraut« ihre Jungfräulichkeit meint.[15]

Die schmutzigen Kleider des Hohenpriesters Josua (Zch. 3,3f.)

Die Vermutung, bei der Inkarnations-Metaphorik von der Menschheit Christi als einem Kleid (der Gottheit) könne nicht von Unreinheit die Rede sein, liegt zwar nahe, doch sie trifft nicht zu. Gegen die häretische Auffassung, Jesus habe nur einen Scheinleib gehabt, führt Origenes eine Bibelstelle ins Feld, an der vom Hohenpriester Josua (Jesua, Jesus) die Rede ist, die er aufgrund der Namensgleichheit als Aussage über Jesus Christus auffaßt: *Omnis anima, quae humano corpore fuerit induta, habet sordes suas. Ut autem scias Iesum quoque sordidatum propria voluntate, quia pro salute nostra humanum corpus assumpserat, Zachariam prophetam ausculta dicentem: »Iesus erat indutus vestibus*

12 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2464; zur Stelle KEHL, Art. (wie A. 1), Sp. 976f. (Beda; Glossa ordinaria).

13 Gottfried, Tristan, ed. RANKE, S. 161. ERNST, Gottfried, S. 9f., stellt dies in die geistliche Tradition der Kleiderbefleckung. Ausführlich dazu WESSEL, Probleme, S. 295–300 ("Metaphern des beschmutzten Kleides und der gebrochenen Blumen"), mit Lit. zu diesen erotischen Metaphern.

14 Hieronymus, Adv. Helvidium 21, PL 23,215B–216A; ist *virgines* zu lesen?

15 Z.B. Hugo von Langenstein, Martina 143,57–62, ed. KELLER, S. 361f.: *Div hatte och wizes cleit   Mit kivscheit an sich geleit   Die reine wat so fromede   Was dirre megde hemede   Daz div reine gotis brvt   Truoc an ir kivschin hut.*

sordidis« (Zch. 3,3). *Quod quidem adversus eos facit, qui negant Dominum nostrum humanum habuisse corpus, sed de caelestibus et spiritalibus fuisse contextum.*[16] Die schmutzigen Kleider beziehen sich hier nur auf die menschliche Leiblichkeit an sich, die nach Origenes die Seele beflecke, nicht etwa auf Sünden, von denen Jesus frei war. Bei Tertullian ist die schmutzige Kleidung der leidensfähige und sterbliche Leib während seines ersten Aufenthaltes auf Erden (*primo sordidis indutus, id est carnis passibilis et mortalis indignitate*), die neuen sauberen Kleider verweisen auf seine Wiederkunft in Ruhm und Ehre.[17] Auch bei Gregor bezeichnen die unreinen Kleider Josuas nicht die Sünde: *Sordidis enim uestibus Iesus indutus est, quia quamuis alienus ab omni peccato, tamen in similitudinem uenit carnis peccati.*[18] Erstaunlich ist an diesen Deutungen allein schon, wie problemlos eine Stelle des Alten Testaments auf Christus bezogen wird, ohne daß ein typologischer Bezug ausdrücklich hergestellt werden müßte. Nur von der Bedeutungsseite her ist zudem verständlich, daß der Bezug zur Sünde ausgeblendet wird, obwohl der Engel in dieser Zacharias-Vision die Kleider mit der Schuld[19] deutlich in Verbindung bringt, indem er befiehlt, ihm die schmutzigen Kleider auszuziehen, und zu Josua sagt: »Siehe, ich habe dir deine Schuld fortgenommen« (Zch. 3,4), worauf man ihm festliche Gewänder anlegt. Der Kleiderwechsel steht als symbolische Handlung für das Vergeben der Schuld.[20] In der Metaphorik der Kleidung kann Unreinheit damit nicht nur durch Reinigung beseitigt werden, sondern auch durch das Ausziehen der beschmutzen Kleidungsstücke. So heißt es bei Justinus dem Märtyrer: »Wenn wir auch in Unzucht und überhaupt in schmutzigem Tun dahinlebten, so haben wir doch durch die Gnade, welche unser Jesus gemäß dem Willen seines Vaters uns gegeben hat, alle schmutzigen Sünden, mit denen wir bekleidet waren, ausgezogen.«[21]

16 Origenes, In Lc. hom. 14,4, GCS 49, S. 86.

17 Tertullian, Adv. Marcionem III,7,6, CCL 1, S. 517; ders., Adv. Iudaeos 14,7f., CCL 2, S. 1393f. Die blutbefleckten Kleider Christi in der Passion, danach die herrlichen Priestergewänder nach der Auferstehung: Beda, In Ezram et Neemiam II, CCL 119A, S. 335.

18 Gregor, Mor. XX,22,48, CCL 143A, S. 1039.

19 Vgl. zur Stelle Hieronymus, In Zach. I, CCL 76A, S. 771; danach Beda, In Ezram et Neemiam II, CCL 119A, S. 334: *Quod autem dicitur quia »Iesus erat indutus uestibus sordibus« tripliciter interpretatur uel ob coniugium illicitum uel ob peccata populi uel propter squalorem captiuitatis.*

20 RÖHSER, Metaphorik, S. 44; vgl. S. 174.

21 Justinus der Märtyrer, Dialog mit dem Juden Tryphon 116,1, dt. HAEUSER, BKV I/33, S. 188; vgl. ebd. 116,3, S. 188f.: Wie jener Jesus haben auch wir »in Kraft des Namens seines eingeborenen Sohnes die schmutzigen Kleider, das ist die Sünden, ausgezogen«; RÖHSER, Metaphorik, S. 44.

»Unsere Gerechtigkeit ist wie ein *pannus menstruatae*« (Jes. 64,6)

Eine weitere biblische Stelle bringt schmutzige Textilien mit der Unreinheit der Schuld in Verbindung; beim Propheten Jesajas heißt es in einer Art kollektivem Sündenbekenntnis: *et facti sumus ut immundus omnes nos, quasi pannus menstruatae universae iustitiae nostrae* (Jes. 64,6). Gemeint ist – zumindest in der Vulgata – zweifellos eine Art Monatsbinde, jedenfalls ein Stuck Tuch, das mit derjenigen Materie verunreinigt ist, die als die unreinste gilt: mit Menstrualblut (dazu Kap. X,4). Schlimmer, das ist die Aussage, könnte es um unsere Gerechtigkeit nicht stehen. Dies mahnt zur Demut; Bernhard von Clairvaux: *Nostra enim, si qua est, humilis est iustitia, recta forsitan, sed non pura. Nisi forte meliores nos esse credimus quam patres nostros, qui non minus veraciter quam humiliter aiebant: Omnes iustitiae nostrae tamquam pannus menstruatae mulieris. Quomodo enim pura iustitia, ubi adhuc non potest culpa deese?*[22] Auch sonst nennt dies die Predigt unter anderen biblischen Unwertmetaphern: *Quis stabit ad videndum eum, ante cujus conspectum astra non sunt munda, et in angelis suis invenit pravitatem?* (vgl. Hiob 15,15; 25,5) *Quanto magis immundi et pravi sunt, qui domos inhabitant luteas, et terrenum habent fundamentum* (Hiob 4,19)*; quorum justitiae quasi stilla situlae* (Jes. 40,15)*, et quasi pannus menstruatae apparebunt.*[23] Da immerhin von »Gerechtigkeit« gesprochen werde, stellt Hieronymus diese »unreine« Gerechtigkeit des Gesetzes der »reinen« Gerechtigkeit des Evangeliums gegenüber: *In quo considerandum, quod iustitia quae in lege est, ad comparationem euangelicae puritatis immunditia nominetur.*[24]

Die Drastik der Bildlichkeit hat wohl häufig dazu geführt, diese Formulierungen zu meiden oder nur anzudeuten; so läßt Alanus bei *pannus* allgemein an einen »Drecklappen« denken und verzichtet deshalb auf das vollständige Zitat: *Dicitur immunditia, quia panno solet immunditia abstergi et ei immunditia adhaerere; unde Isaias: Omnes justificationes hominis, etc.*[25] Auch deutsche Übersetzungen und Paraphrasen neigen dazu, den Hinweis auf die Menstruation fortzulassen. So bei Geiler von Kaisersberg: *Wann alle unser gerechtikeiten falsch sind. und vor dem angesicht gottes als eyn befleckt unrein tůch.*[26] Oder Martin Luther: *Vnd alle vnser Gerechtigkeit ist / wie ein vnfletig Kleid.*[27] In

22 Bernhard, Dominica in kalendis novembris 5,9 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 324).

23 Garnerius (von Rochefort?), Sermo 31, PL 205,771B.

24 Hieronymus, In Jes. XVII, CCL 73A, S. 736; ebd. S. 737: *Si quis igitur post euangelium Christi, et aduentum filii Dei paedagogae legis obseruat caeremonias, audiat populum confitentem, quod omnis illa iustitia panno sordidissimo comparetur.*

25 Alanus, Dist., PL 210,890D.

26 Geiler von Kaisersberg, Sterbe-ABC (Ders., Werke, ed. BAUER, Bd. 1, S. 107).

27 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 1264.

die erste Person Singular des privaten Bekenntnisses gebracht hat dies Johann Arndt (*Ich bin, o HErr, wie ein Unreiner, und alle meine Gerechtigkeit ist wie ein unflätig Kleid*);[28] ebenso bekennt das protestantische Kirchenlied: *mein leben und gerechtigkeit ist ein beflecktes lasterkleid.*[29]

Taufkleider

Ein großer Komplex christlichen Sprechens von reinen oder unreinen Kleidern bezieht sich auf das weiße Kleid, das ein Täufling nach dem Vollzug des Sakraments erhält. Von den vielfältigen Deutungen, die meist an der weißen Farbe oder am Vorgang des Kleiderwechsels ansetzen,[30] sind hier nur solche Belege von Belang, die auf die beim Überreichen des Taufkleids gesprochene liturgische Formel Bezug nehmen: »Empfange das weiße Kleid und bring es makellos vor den Richterstuhl unseres Herrn Jesus Christus, auf daß du das ewige Leben habest.«[31] Die Verpflichtung, das weiße Kleid rein zu halten, besagt, nach der Sündenvergebung in der Taufe nicht erneut zu sündigen; sein Taufkleid befleckt, wer nach der Taufe rückfällig wird.

6963 *dir hât ein niuwez reinez kleit*
got, dîn schepher, angeleit.
daz soltû behüeten wol,
wan ez niht mâsen haben sol.[32]

Geistige Schönheit besteht darin, das Taufkleid nicht zu beflecken; Williram zu Cant. 6,3: *Scône bíst du frûintin mîn. uuante dú dîe candidam uestem quam in baptismo accepisti úmbe uuóllene beháltest.*[33] Anders als bei der Metapher vom Leib als Kleid läßt ein Beflecken dieses Kleides nicht notwendig an Sexuelles denken.[34] Der »Sangaller Glauben II« nennt einen ganzen Katalog von Sünden: *auir in der toufi wurdind ier gewâtit mit wizzene gewatin, scônern dem aller lûttristin golde. die selbe gewate, rihsenter der sunton in iureme tôtlîcheme lîbe, mit huore, mit uberhuoren, mit meinen eiden, mit manslâhten, mit tiuuen* (Diebstahl), *mit rouben, mit lugen unte mit ander manegen den gelîchen*

28 Arndt, Paradiesgärtlein, S. 72.
29 Johann Rist (DWb IV/1, Sp. 3608).
30 Dazu SUNTRUP, Bedeutung, S. 450–452; vgl. ALOIS STENZEL, Art. »Taufkleid« (LThK ^{2}9, Sp. 1327f.); KEHL, Art. (wie A. 1), Sp. 994f.
31 Vgl. PETERSON, Theologie (wie A. 1), S. 353.
32 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, ed. PFEIFFER, Sp. 175.
33 Williram von Ebersberg, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 24.
34 Z.B. Caesarius von Arles, Sermo 202,2, CCL 104, S. 813: *ne stolam baptismi, quam per donum gratiae caelestis accipere meruerunt, per crapulam aut ebrietatem polluere videantur.*

habent ir si gemeiligit unte bewollen.[35] Das Sündenbekenntnis des Menschen kann in dieser Bildlichkeit formuliert werden;[36] etwa in einem Sonett von Paul Fleming:

> *Hier steh ich armer Mensch und schäme mich vor mir:*
> *mit soviel Häßlichkeit der Sünden ganz beklecket;*
> *mein erstes schönes Kleid, wie ist es doch beflecket!*
> *wie hat doch dieser Wust ersticket alle Zier!*[37]

Diese Metaphorik wird häufig verbunden mit der biblischen Bildlichkeit vom (eschatologischen) Hochzeitsmahl, zu dem man nur mit einem schönen und reinen Hochzeitskleid erscheinen darf (z.B. Mt. 22,11ff.).[38] Berthold von Regensburg übersetzt Eph. 4,1 als *Ich gevangener unsers herren ich bitte iuch, daz ir wirdiclichen gêt zuo der wirtschaft, dâ wir hin geladen sîn*; bei dieser *wirtschaft* der himmlischen Seligkeit fehlen auch die Festgewänder nicht: *sô gît man uns ein wîzez tuoch an und dâ von bittet uns sant Pauls, daz wir wirdiclich gên zuo der wirtschaft, daz wir daz wîze kleit niht horwic machen, daz wir niht ze schanden werden.*[39] Bei Rudolf von Ems kommt zudem die Metapher vom Leib als Kleid der Seele hinzu:

> 11969 *sîn herze dicke wart ermant,*
> *daz er der sêle gewant,*
> *den lîp, behielte reine*
> *von süntlîchem meine,*
> *daz sîniu brûtlouftlîchen kleit,*
> *diu sûber wâren angeleit,*
> *iender mâsen solden hân,*
> *swenn er zer wirtschaft solde gân,*
> *dar des hœhsten keisers kint*

35 Sangaller Glauben und Beichte II (Denkmäler, ed. STEINMEYER, S. 342); ebd. S. 342f.: *unte wellet mit soler unreinikheite undirwesen des himilisken chuniges prûtelouften, der hiute mit sînere gemahêlan, mitter heiligen cristinheit, wârlîchen unt âna zwiuel keistlichen wirtskeftit.*

36 Brun von Schönebeck, Hohes Lied 9050–9054, ed. FISCHER, S. 270: *sundenhor was ie min ger, ich han mit minen sunden breit gemeilet daz edele westerkleit, daz mir gegebin was in der toufe mit des heiligen geistes koufe.*

37 Paul Fleming, Das Blut Jesu Christi, des Sohns Gottes (Dichtung, ed. KEMP, S. 156).

38 Z.B. PETERSON, Theologie (wie A. 1), S. 353 (Pseudo-Klementinen); Caesarius von Arles, Sermo 204,4 CCL 104, S. 819: *ita sobrie caste ac pie vivere studeamus, ut stolam baptismi sine aliqua luxuriae macula integram inlibatamque servantes, ad aeterni sponsi thalamum et ad illud caeleste ac nuptiale convivium, caritate splendidi, bonorum operum margaritis ornati, feliciter veniamus*; vgl. Sangaller Glauben II (wie A. 35).

39 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 201.

alle, die genennet sint,
geladet an sîne brutlouf hât.
swem dâ gebristet reiner wât,
der muoz in endelôsez klagen
dulten jæmerlichez jagen.

Josaphat hielt sich an diese Mahnung:

11984 *die vil reinen süezen wât,*
diu mit dem toufe erreinet was,
behielt er lûter als ein glas,
reine unde niht entreinet,
von sünden niht vermeinet.[40]

An einer Stelle der Johannesapokalypse ist die Rede von einigen Leuten aus Sardes, »die ihre Kleider nicht befleckt haben« (Apk. 3,4). Dies ließ sich auf die Taufkleider beziehen: *Ille autem uestimenta sua sordibus non intinguit, qui post baptismatis sacramentum mortale crimen non admittit.*[41] Die wenigen, *die nicht ir cleider Haben bewollen leider* (vv. 4623f.), sind auch bei Heinrich von Hesler solche Menschen, die keine Todsünden begingen:

4644 *Die cleider sin die toufe,*
Damite wir cleiden unsen geist,
Die beschirment uns allermeist.
Diz get uf alle die cristenheit.
Der horwet der toufe cleit
Der houbethafte sunde tut;
Und wen ir wenic iz so gut
In der cristenheit vunden
Die der houbethaften sunden
Ie gar worden enic,
Des sprach Got: »ir ist wenic
Der toufen cleider sint reine
Von houbethaftem meine,
Wider den die der toufe cleit
Haben in sundeclichem weit
Ir naturen gestozen.«[42]

40 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, ed. PFEIFFER, Sp. 300f.
41 Ambrosius Autpertus, In Apc. II, CCCM 27, S. 163; ebd.: *Sed quia ualde rari sunt, qui a contagione criminis inmaculati post baptismum maneant...*
42 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 70; ebd. vv. 4660–4665: *Des ledet Got die grozen Der cleider unbewollen sin, Zu im mit disen worten in: Si suln in alben mit mir gen Die do dem vleische wider sten, Daz sie daz cleit nicht horwen.*

Für den Menschen gibt es zwei Möglichkeiten, selig zu werden: sein Taufkleid erst gar nicht zu beflecken, oder aber – wenn es doch geschehen ist – es in Buße wieder zu waschen:

4847 *Antweder entu nimmer keine*
Sunde und halt vil reine
Din cleit, daz du icht nacket stes,
Swen du vor dinen Got ges
Zu dem jungesten tage,
Dar du suntlicher clage
Vor im rede geben must, –
Oder ob du sunden getust
Und bewelles der toufen cleit
Von dines vleisches brodekeit,
So wasche iz anderweide
Mit herzlicher leide.[43]

Auch sonst ist das Waschen des beschmutzten Taufkleides eine übliche Metapher für die »zweite Taufe« des Bußsakraments, mit dem man die Sünden abwäscht (während man die Kleider durch das Verweigern der Beichte noch schwärzer macht); Heinrich von Hesler dichtet über die weißen Kleider von Apk. 3,18:

7060 *Daz der mensche sinen vliz*
An sine buze kere
Und sinen Got mit ere,
Daz her den willen leschet,
Die sunden abe weschet,
Der wizzet sine cleider.
Jener swerzet sie leider
Der mit sunden sich beslet
Und des Gote nicht vorjet.[44]

Mit Tränen der Reue soll man diese Kleider vom Sündenschmutz waschen (*A sordibus peccatorum vestem baptismatis lacrimis lavate: in sanctis operibus mundi estote*),[45] wobei sich an Apk. 22,14 anknüpfen ließ: *Quid enim est stolas lauare, nisi cotidianis lamentis uitae innocentiam, quae aut sponte, aut contra uotum ipsa corruptione carnali, quamuis uel modice uel multum, inquinatur, diluere?*[47] Richard von St. Viktor führt

43 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM. S. 73.
44 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 105.
45 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,877B.
47 Ambrosius Autpertus, In Apc. X, CCCM 27A, S. 862; ebd. 862f.: *Sed sciendum quia ille a pristinis inquinamentorum sordibus perfecte lauat stolam suam, qui post lacrimarum tempus ad iniquitatem non recurrit, sed statim ad custodiam mandatorum semetipsum conuertit [...]. Quamobrem in stola candida uita significatur inmaculata.*

hierzu wiederum die Körper als Gewänder ein: *Beati qui lavant stolas suas, id est corpora sua et opera post baptismum crimine polluta, ut sit potestas eorum in ligno vitae, id est ut possint habere Christi veram participationem, et per portas, id est sanctorum fidem intrent in civitatem Hierusalem videlicet coelestem.*[48]

2. Sack

Eine besonders abwertende Bezeichnung für den menschlichen Leib ist »schmutziger Sack«; gegenüber der Metapher vom unreinen Kleid kommt hinzu, daß ein Sack nicht nur als verächtlich gilt, sondern auch Verächtliches enthalten kann. Dies ist freilich mehr Ausdruck von Leibesverachtung als von Sündenbewußtsein, dient jedoch häufig dazu, den Menschen zur Demut und zur Hinwendung zum Geistigen zu bewegen. Gott gab dem Menschen einen solchen schmutzigen Sack als Leib, damit er nicht – wie Luzifer – hochmütig würde.[49] Gerade dieser Leib aber verleitet den Menschen oft zu Hochmut:

120,63 *Owe armer horsac*
Der hie naht vnde tac
Gen gote hofertet
Und sich dem wider wertet
Von dem er eine hat
Lebin spise vnde wat.[50]

Johannes Tauler erinnert daran, aus welch unreiner Materie der »äußere Mensch« entstand und welch *unrein smekender sak vol bochtes* er heute

48 Richard von St. Viktor, In Apc. VII, PL 196,881C; Sünder sollen nicht an ihrem Heil verzweifeln, *quia etiam quemadmodum ad beatitudinem pertingunt qui post baptismum se immaculatos servant, ita et illi qui post culpam pollutas stolas mundissime lavant, quod si lavari contempseritis, civitatem sanctam non intrabitis.* Vgl. Honorius, Sacramentarium 12, PL 172,751C: *Post baptismum si polluimus corpora nostra, id est vestes animae, illico festinemus ad secundum baptisma, id est poenitentiam, ubi mundamur per gratiam septiformis Spiritus.*

49 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 98: *Unde dar umbe daz sich der engel der grôzen schônheit überhuob in übermüete sô gar sêre, dar umbe gap er dem menschen irdenischen lîp, daz er sich deste minre überhüebe in deheiner hôhvart, unde daz den menschen ermante der horwige irdenische sac, daz er dêmüetic wære unde daz im niht geschæhe von hôhverte als dem hôhvertigen engel.* Ebd. S. 99: *ein smæher boeser widerwertiger sac.* David von Augsburg (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 385): *Hêrre, dô dû den menschen geschüefe dô gæbe dû im ein irdische kleit an sich, einen horwigen sac, daz in der mante ze diemuot, daz im niht geschæhe als dem hôchvertigen engel.*

50 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 304; ebd. 2,81, S. 5: *Der vil armer horsac*; 81,84, S. 204; 117,53, S. 296.

ist.[51] Solche Aussagen stehen meist im Zusammenhang mit der Thematik der »Letzten Dinge«, welche die Frage nach der Herkunft, der Zukunft und dem dazwischenliegenden Zustand des Lebens des Menschen aufwerfen: *Nihil aliud est homo quam sperma fetidum, saccus stercorum, cibus vermium.*[52] Hiernach dichtet Brun von Schönebeck: *De minsche is, als men uns seyt, Eyn sak aller unreynicheyt.*[53] Dies kann auch ein Motiv der Kleiderkritik sein; es sei *ein grozze torhait, das man zu dem sakch des leibs, der vol vnsawberchait ist, ein seideine oder riemeine gürtel sucht.*[54] Der Selbsterkenntnis als Sünder soll hingegen die Lektüre von Rothes »Ritterspiegel« dienen: *Deßir spigil tud dir daz kunt daz du eyn sag vol dreckis bist.*[55]

3. Gefäß

Ähnlich wie der unreine »Sack« ist auch das unreine »Faß« eine herabwürdigende Bezeichnung für den menschlichen Leib.[56] In seinem körperlichen Dasein heißt der Mensch ein *kotfaß.*[57] Lateinisch ist dieser Topos der Leibesverachtung als *vas stercorum* verbreitet: *De vase stercorum semper curas, et de Dei imagine cur non curas?*[58] Auch er

51 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 198; VOGT-TERHORST, Ausdruck, S. 44 (Berthold von Regensburg, Seuse). Vgl. DWb ²6, Sp. 1340 zu »Drecksack« (Johannes Pauli: *den trecksack den leib můz man mit einem gürtel binden*). Brenz, Der Prediger Salomo, fol. 146ʳ: *Der leib* [...] *ein katsack.* Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 90: *der mensch ist ein sak vol kott*; ebd. S. 298. JUNGBLUTH zum Ackermann, Bd. 2, S. 164 (*mystsack*).

52 Ps.-Bernhard, Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis 3,8, PL 184,490AB. Als Bernhard-Zitat Spiegel der armen sündigen Seele, ed. BOON, fol. aVʳ: *Was ist der mensch anders dann ain stinckende materi daruo(n) er geborn wirt. ain sack alles kates vn(d) ain speis d(er) würm.* Als Philosophen-Diktum bei Petrus von Blois, Compendium in Job, PL 207,810BC: *Infelix ego homo, unde potest obrepere misero homini elationis occasio, qui de immundo conceptus est semine, et iterum immundissimus pulvis fiet? Cuidam sic quaerenti a quodam philosopho: Quid fui, quid sum, quid ero? Legitur philosophus respondisse: Vile sperma, saccus stercorum, cibus vermium.*

53 Brun von Schönebeck, Gedichte VI,30f., ed. BREUCKER, S. 145; ebd.: *Nihil aliud est homo nisi sperma fetidum, saccus stercorum, esca vermium et postremo pulvis et cinis (wat de mensche sy unde scole werden).*

54 Heinrich von Langenstein, Erchantnuzz, ed. RUDOLF, S. 165; bei Wilhelm Peraldus (ebd. S. 164 App.): *ad ligandum saccum immundicia plenum...* Vgl. Dietrich Kolde, Kollatie über Apk. 3,15 (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 175): *Mer de vuryge mensche ene sorget nicht zo wat ouer den sack des dreckes getoghen ys* (dazu die Anm. RUHs).

55 Johannes Rothe, Ritterspiegel 211f., ed. NEUMANN, S. 6.

56 Dazu STAMMLER, Frau Welt, S. 31f. u. Anm.; JUNGBLUTH zum Ackermann, Bd. 2, S. 163.

57 Johannes von Saaz, Ackermann 24, ed. JUNGBLUTH, Bd. 1, S. 99; vgl. Die Lilie, ed. WÜST, S. 10: *Du bis ein cranc vaz vol unreinicheide.*

58 Ps.-Bernhard, Sermo de miseria humana 3, PL 184,1112A.

steht häufig im Kontext der »Novissima«-Thematik: *O homo, fac poenitentiam. Memorare novissima tua, ut in aeternum non pecces* (vgl. Sir. 7,40). *Revertere ad te ipsum, memorans quod fuisti sperma liquidum, quod modo es vas stercorum, quod eris cibus vermium.*[59] Anders als bei dem nur negativ verstandenen »Sack« müssen feste Gefäße freilich nicht unrein sein; sie können rein gehalten oder, wenn sie verunreinigt wurden, wieder gereinigt werden. Als Metapher für das Verhältnis des Leibes zur Seele kann »Gefäß (der Seele)«[60] – wie das »Gewand (der Seele) – eine Verpflichtung formulieren, den Körper nicht zu beflecken (zu 1 Thess. 4,4 »Jeder halte sein Gefäß in Heiligkeit und Ehre«):[61] *wan ûnsers herren wille daz ist iuwer chûsche unde iuwer reinecheit, da ir aller slahte huor unde aller slahte unchûsse sult miden, daz ir der sele ir vas, daz ist der lip, iht bewellet mit dehainer slahte unchûsche.*[62] Auch sonst verunreinigt vor allem Unkeuschheit das Gefäß des Leibes (*der sund sol wir auch tragen has, wann sy unraint des leibes vas*).[63] Da Sünden des Leibes sie verdammten, schreit in der »Visio Sancti Pauli« die vom Teufel abgeführte Seele: *so we mir, daz ich ie besaz diz vil unreine vaz.*[64]

Mit der Gefäßmetapher läßt sich eine Quantität ausdrücken; »ein ganzes Faß voll« meint eine sehr große Menge. *Won Magdalena ain vass Månger tôtlicher sünden was.*[65] Während Maria ein »(von Sünden) reines Gefäß«[66] heißt (das würdig war, Christus in sich aufzunehmen), werden Teufel[67] und Sünder als »unreines Faß« beschimpft.[68] Dies dient auch der Selbstbezichtigung; in »Der Minne Spiegel« (15. Jh.) bekennt

59 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 48, PL 40,1331; vgl. Alanus, Summa de arte praedicatoria 3 (*De contemptu sui*), PL 210,116D–117A.

60 Dazu u.a. DAVITT ASMUS, Corpus quasi vas; vgl. OHLY, Art. »Haus«, Sp. 949; ARNOLD-DÖBEN, Bildersprache der Gnosis, S. 108–110.

61 Johannes Cassian, Inst. VI,15,1, CSEL 17, S. 124: *uide quibus eam laudibus prosequatur, honorem uasis, id est corporis nostri, et sanctificationem appellans eam. igitur e contrario, qui in passione desiderii est, in ignominia et inmunditia consistit et alienus a sanctificatione uersatur.*

62 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 52. Unkeuschheit ist schwieriger aus *sines eigen fleisch vas* zu vertreiben als die Teufel (aus dem Herzen): Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 4440–4445, ed. NEUMANN, S. 125f.

63 Michel Beheim, Gedichte 189,54f., edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 179.

64 Visio Sancti Pauli 38f. (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 287).

65 Konrad von Helmsdorf, Spiegel 833f., ed. LINDQVIST, S. 18. Vgl. z.B. Hartmann, Gregorius 3596f., edd. PAUL – WACHINGER, S. 109: *er sprach: ich was ein vollez vaz süntlîcher schanden...*

66 KÄMPFER, Studien, S. 194: *Ok secht Augustinus. Maria de moder cristi is eyn vmbevlecket vat van allen sunden*; Bruder Philipp, Marienleben 9257, ed. RÜCKERT, S. 251: *Marjâ, daz reine gotes vaz*; vgl. ebd. 10034f., S. 272.

67 Z.B. Anegenge 3046, ed. NEUSCHÄFER, S. 173: *dû unreinez vaz.*

68 Umgekehrt ist jemand ein Faß voller Tugenden; Kaufringer, Werke 27,125f., ed. SAPPLER, S. 255: *wann sie ist ain volles vaß aller tugent gar aun maß.*

die sündige Seele: *Vil lieber herre, ich kenne wol, daz ich unsûberkeit bin vol.*[69] Der »Pilatus«dichter fühlt sich nicht berechtigt, Marias Lob zu verkünden:

daz ir gnâden ist geschehen,
wî tar ih daz kunden,
sît ich von den sunden
bin ein unreine vaz?[70]

Der Sünder, der unwürdig die Eucharistie empfängt, nimmt sie in ein unreines Gefäß auf: *Was lasters geschihet im tegelich, das sin reiner wirdig gôtlich licham tegelich wirt enphangen in als manig unrein stinkent tůfellich vas, das der welte der creaturen willeklich vol ist!*[71] Hier besteht die Unreinheit in der Hinwendung zum Irdischen.

Töpfe ohne Deckel

Gefäße werden innen leicht schmutzig, wenn sie keinen Deckel haben und auch nicht zugebunden sind. Standen sie in einem Zelt, in dem ein Mensch verstarb, wurden sie vom mosaischen Gesetz für unrein erklärt (Nm. 19,15). Diese Vorschrift dient der Allegorese als Deutungsansatz, um die sündhafte Befleckung des Schwätzers hervorzuheben: Wie ein Topf ohne Deckel unrein wird, so wird ein Mensch, der nicht schweigen kann, sündig. Gregor kommt von Hiob 32,17 zu dem Thema »hochmütige Geschwätzigkeit«, die er am Beispiel von Hiobs Freund Elihu geißelt: *Tegmen quippe operculi, uel ligatura, est censura disciplinae, qua quisquis non premitur, quasi uas immundum pollutumque reprobatur. An non uas sine operculo Eliu fuerat, qui hanc esse partem suam aestimauerat, si ostenderet scientiam quam habebat? Quasi enim uas sine operculo, uel ligatura, polluitur, qui per studium ostentationis patens, nullo uelamine taciturnitatis operitur.*[72] In der Rezeption nähert sich das Bild solchen metaphorischen Argumenten für das Schweigen an, "die aus den Proprietäten der Sprechorgane abgeleitet sind" (Ruberg);[73] dabei steht dann das deckellose Gefäß für den Mund, der nicht geschlossen bleiben kann; zum Beispiel bei Egbert von Lüttich:

I,729 *Vas commune uel inmundum, quod operculum omisit,*
Est os stulta loquens, cuius custodia nulla.[74]

69 Der Minne Spiegel 57f. (Erlösung, ed. BARTSCH, S. 244).
70 KARL WEINHOLD, Zu dem deutschen Pilatusgedicht (ZfdPh 8, 1877, S. 253-288) S. 276.
71 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 327; VOGT-TERHORST, Ausdruck, S. 44.
72 Gregor, Mor. XXIII,10,17, CCL 143B, S. 1157. Vgl. David von Augsburg, De comp. III,17,1, S. 194.
73 Vgl. RUBERG, Schweigen, Kap. III.
74 Egbert von Lüttich, Fecunda ratis, ed. VOIGT, S. 132, mit A. S. 132f.

Reinigen von Gefäßen

Ein Aufruf zur Buße kann in die Forderung gekleidet sein, das »Gefäß des Herzens« zu reinigen (*Und reiniget des herzen vaz*).[75] Nach Johann von Eck sollen *wir rainigen die schüssel vnnsers hertzen*, die mit verschiedenen Arten von Schmutz (Wohlgefallen an vergangenen Sünden, *fürsatz zu sünden*, offene Sünde) befleckt ist. Man muß *die schüssel spülen mit dem wasser der rew.* Dieses Wasser muß »heiß« genug sein, um die Schüssel reinigen zu können: *Ob aber das wasser nit hais war das es den vnflat nit abnem bitte den heiligen geist das er das fewr blas da mit das wasser warm werd.* Außer der Reue wird auch das Wasser des Glaubens und der Andacht ins Spiel gebracht; alle drei Arten allegorischen Wassers besaß Maria Magdalena, weshalb Eck sie eine »Schüsselwäscherin« nennt: *Also hat gethon Maria magdalena. Das war ein rechte schüssel wascherin.*[76] Das bei Eck anklingende Motiv von der Reinigung des Herzensgefäßes vor dem Kommunionempfang wird beim Teichner weiter ausgeführt; dort ist das Herz ein Trinkgefäß: Wie der Mensch bei der Reinigung ganz besonders gründlich ist, wenn er edlen Wein eingießen will, so soll er auch das Herz in der Beichte sorgfältig und mehrmals reinigen, bevor er den Leib des Herrn empfängt:

472,9 *doch beschaw dein missetat,*
alz der mensch einen willen haut
in ein trinckfas wein zegiessen.
der lat sich des nit verdriessen.
er wæsch daz trinckfas schon von grund
dreistund oder vierstund.
wenn erz denn gewæschen hat
daz er sich des wol verstat,
er fůll den win nun giessen dar.
dannoch nimpt er eben war,
ob da iht vergessen sei,
und siht er dann iht kleben bei
daz dem win niht wol gezimt,
wann er des ræht gewar nimt,
so giust er erst den win dar ein.
dem sol er haben gelichen sin
wer gotz lichnam well enphahen.
er sol sich mit der biht twahen.
wes er hiut vergessen hab,
des sol er morgen komen ab
und schaw ze dem andern maul her wider,
ob icht sei vergessen sider.

75 Heinrich von Hesler, Apokalypse 6129, ed. HELM, S. 93.
76 Johann von Eck, Schiff, ed. ARLT, S. 48–52; vgl. ebd. S. 52f.

so ge er an dem dritten tag
und kom auch sein aber ze klag.[77]

Der Stricker geht in einem Gedicht von der »Milch« als Metapher des Hl. Geistes aus, die nur in ein sauberes Gefäß des Herzens gegossen wird:

150,9 *swer die milech haben sol,*
der bedarf vil schoenes vazzes wol.
der sol nemen in sinen muot
wie daz vil reine wip tuot:
ir haven wirt gewaschen vil
dar in si ir milech giezen wil.
so si in gewaschet unz an die frist
daz er vil wol gewaschen ist
und iezuo ir milech wil giezen dar,
noch nimt si mit den ougen war,
ob ihtes da vergezzen si.
ist ez danne alles des fri,
daz der milech missezimt,
so si des wol war genimt,
so giuzet si ir milech dar in.

Auf gleiche Weise soll der Mensch, der sein Herz mit Reue und Beichte gewaschen hat, noch einmal gründlich nachsehen, ob sich nicht doch noch etwas »Böses« darin findet, das er beichten muß:

150,33 *so daz allez ist geschehen,*
dennoch sol er dar in sehen,
ob da iht boeses inne klebe
daz er sich des noch schuldic gebe.
sehe er danne niht missetaete,
so bedecke er mit der staete
die werden milech dar inne.
daz ist wisheit mit sinne.[78]

Wie eine Frau den Topf vor Gebrauch schüttelt und die Fliegen herausschlägt, und wie sie danach noch einmal überprüft, ob auch nichts auf dem Boden zurückgeblieben ist, so sollen auch »wir« nach Petrus Cantor unser Herz – in dem sich die schlimmen Gedanken an-

77 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 317.
78 Stricker, Bîspelreden, ed. SCHWAB, S. 215f.; ebd. 24–32: *dem sol er haben glichen sin, der den heiligen geist enpfahen sol. der muoz sin herze vil wol von allem valsche reinen. er muoz daz wazzer weinen da von er solich schoene nimt als ez der milche wol gezimt: sin herze wirt reine und niuwe von der bihte und von der riuwe.* Dazu SCHWAB, Interpretation, S. 165.

sammeln – ausschlagen und gründlich erforschen, »damit auch nicht die Spur einer Sünde darin zurückbleibe«: *Ad oris etiam confessionem, nec non et cordis exprimendam, tundimus pectora, a simili mulieris tundentis ollam et excutientis muscas, saepeque et iterum inspicientis, si aliqua in fundo remanserit; ita et cor (quod est receptaculum malarum cogitationum, in quo omnia peccata concipiuntur, praeter ignorantiam) excutiendum est, tundendum et perscrutandum, ut nec vestigium peccati in eo remaneat.*[79]

4. Glas

Wegen seiner Durchsichtigkeit ist das Glas (*vitrum*) ein beliebter Vergleichsgegenstand für Klares und Reines.[80] *An dem liechtem vnt an dem lv̊tere(m) glaz bidivtet man rechtez leben.*[81] Die Allegorese war mit der Aussage über die »Weisheit« konfrontiert, »Gold oder Glas kommen ihr nicht gleich« (Hiob 28,17). Gregor bezog dies auf die Seligen im Himmel, die wie Gold erstrahlen und ihre reinen Gewissen wechselseitig wie durchsichtiges Glas erkennen, während wir in diesem Leben – wie in ein irdenes Gefäß eingeschlossen – uns nicht gegenseitig ins Herz schauen können: *Quid ergo aliud in auro uel uitro accipimus, nisi illam supernam patriam, illam beatorum ciuium societatem, quorum corda sibi inuicem et claritate fulgent et puritate translucent?*[82] Bruno von Segni sieht hierin zudem einen spiegelnden Lohn für die Reinheit des Lebens: *Sancti enim et aurum sunt propter sapientiam, et vitrum propter vitae puritatem; quales enim exterius, tales et interius sunt, nihil obscurum, nihil tenebrosum in eis est.*[83] Da Gregor die Stelle Apk. 21,18 *ipsa uero ciuitas aurum mundum, simili uitro mundo* bestätigend heran-

79 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 143, PL 205,343AB. Daß beim Spülen von Gefäßen (mindestens) zwei Arbeitsschritte notwendig sind, soll bei Absalon von Springiersbach, Sermo 17, PL 211,107B, erklären, weshalb es bei der Buße mit der Reue allein nicht getan sei: *quia contritio peccatum abluit, ne animae adhaereat per pravam affectionem, quod postmodum confessio purgat et expellit, ne intus remaneat ad poenae obligationem: sicut in vase sordibus affecto videmus accidere, cui aqua infunditur ut abluantur sordes, ne vasi adhaereant per viscositatem: quae tamen postmodum ejiciendae sunt, ne intus remaneant ad vasi impuritatem.*

80 Z.B. Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 2917f., ed. KOCHENDÖRFFER, S. 45 (von Maria): *Wen di kusche maget was Reine luter als en glas*; Md. Hiob 11016, ed. KARSTEN, S. 178: *Der tugende eyn lich lampen glas*; Priester Wernher, Maria 2436, edd. WESLE – FROMM, S. 114: *ein engel lûter sam ein glas*; Predigten, ed. JEITTELES, S. 103: *Der umbrinch alumb sîner magenchrefte der was lûter als ein glas und sam diu liehte cristalle.*

81 Predigten, ed. LEYSER, S. 16.

82 Gregor, Mor. XVIII,48,77, CCL 143A, S. 941; vgl. ebd. XVIII,49,78–79, S. 941–943; danach u.a. Rupert, In Job, PL 168, 1082C; Garnerius, Gregorianum VIII,1, PL 193,305BC.

83 Bruno von Segni, In Job, PL 164,642A.

zieht, konnte seine Erklärung auch hierzu angeführt werden.[84] Sonst bezeichnet das Glas aufgrund seiner Durchsichtigkeit die »Reinheit des Herzens« (*in vitro autem quidquid interius ponitur, totum perspicitur, et ideo per vitrum cordis puritas designatur*).[85] Beim Glas macht sich schon die leichteste Beschmutzung bemerkbar – gleiches gilt bei der Keuschheit: *Darůmb sprach ein heiliger altvater das keuschåit ist gleich einem lautern glase das nicht allåin von vnsaubern dingen mer auch kleinen dingen befleckt wirt vnd vermasiget.*[86] Verschmutzte (Glas-) Fenster verdunkeln das Haus; für David von Augsburg ist dies ein Argument für »geistliche Nüchternheit«, da eine Überfülle von Speise den Verstand verdunkele.[87] Sauberes Glas hingegen läßt Licht hindurch, weshalb durch Versuchungen gereinigte Menschen für das Licht der Gnade aufnahmefähiger werden: *Purgatur etiam, ut maioris gratiae capax fiat, sicut vitrum obscurum tergitur, ut luminis amplius sit capax.*[88]

Spiegelglas und Spiegel

Weit mehr als bei (Trink-)Gefäßen oder Fensterscheiben kommt Glas in seiner Verwendung bei Spiegeln in der Metaphorik zum Tragen. Dem Siegeszug, den der Glasspiegel seit dem 12. Jahrhundert in Europa antrat, entspricht ein enormes Zunehmen an Spiegelmetaphern, wobei freilich an ältere Deutungstraditionen von Metall- und Edelsteinspiegeln[89] angeknüpft werden konnte.[90] Neben der Abbild- und der Erkenntnisfunktion des Spiegels (auch seiner Zerbrechlichkeit usw.) ist häufig seine »Klarheit« bildspendend, wobei sich viele Vergleiche mit dem »Spiegel(glas)« von denen mit »Glas« kaum unterscheiden.[91] Bei der Herstellung eines Spiegels achtete man darauf, besonders reines Material zu verwenden, wogegen für Fensterscheiben trüberes Glas ausreichte. Da ein reflektierender Spiegel schlecht den Gedanken der *perspicuitas* illustrieren kann, ist weniger an einen Spiegel zu denken, als an dieses Glas (und Gregors Deutungstradition der wechselseitigen »Durchsichtigkeit« der Seligen im Himmel), wenn die Minne im »Tristan« die Liebenden läutert, *daz ietweder dem anderm was durchluter alse ein spiegel-*

84 Z.B. Ambrosius Autpertus, In Apc. X, CCCM 27A, S. 817f.; Hugo de Folieto, De claustro animae IV,27, PL 176,1166A-D; Bavngart, ed. UNGER, S. 449f.

85 Alanus, Dist., PL 210,1008A.

86 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 92.

87 David von Augsburg, De comp. III,46,2, S. 276: *Nam, sicut fenestra obstructa limo obtenebratur, ita intellectus cibo obrutus obscuratur, sicut saepius experimur.*

88 David von Augsburg, De comp. III,3,2, S. 167.

89 Zu den Edelsteinspiegeln MEIER, Gemma, Bd. 1, S. 485-489.

90 Dazu (auch sonst) grundlegend GRABES, Speculum.

91 Dazu SOHNS, Vergleich, S. 21-23; LEXER, Bd. 2, Sp. 1088; DWb X/1, Sp. 2251f.; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 863ff.

glas.[92] Im ethischen Sinn kann es von Erzbischof Turpin heißen: *lûter als ein spiegelglas was er vor aller untât.*[93] Die hl. Martina hatte keine Sünden des Fleisches begangen:

96,77 *Owe wie rein ir lip was*
Diz durlvhtic spiegel glaz
Von aller hande sivnden.[94]

Durch Reue, Beichte und Buße wird der Sünder rein wie klares Spiegelglas:

497 *Geschriben stet Gotis wort:*
»Swen der sunder wirt gehort
Sufzen um die missetat,
Riuwe, bichte, buze hat,
Daran veste hier bestat
Glich nach sines vater rat
(Den bichtiger ich meine),
Er wird von sunden reine
Sam ein luter spiegel glas.«[95]

Mit der Metaphorik des Spiegels läßt sich das Bild vom reinen Spiegelglas verbinden aufgrund des biblischen Worts von »Spiegel ohne Flecken«; die Weisheit Gottes ist ein Abbild der göttlichen Herrlichkeit: *candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius* (Sap. 7,26). Dies hat das Christentum auf den inkarnierten Gottessohn bezogen, der sündenfrei, also »ohne Flecken« ist; ein »Spiegel« kann er heißen, weil in ihm Gott sich erkennen läßt (vgl. z.B. Jh. 14,9), und weil er den Christen als Vorbild dient.[96] Wer auf Christus als *spigel an meil* schaut, kann selbst »fleckenlos« werden: *Ob er nv ist ein shein des ewigen liechtes. so sehen wir in an. daz wir an meil werden.*[97] Wenn der wie ein Spiegel reine Christus sein Leiden auf sich nahm, dann soll der sündige Mensch erst recht geduldig leiden:

92 Gottfried, Tristan 11725f., ed. RANKE, S. 147; dazu WESSEL, Probleme, S. 463ff.; vgl. STÖKLE, Ausdrücke, S. 37f.
93 Stricker, Karl 674f., ed. BARTSCH, S. 18.
94 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 241; vgl. ebd. 99,44, S. 248; 102,69, S. 256; 184,92, S. 465.
95 Daniel, ed. HÜBNER, S. 8f.
96 Dazu u.a. LÜERS, Sprache, S. 246f.; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 874, 877 (auch Engel als »fleckenlose Spiegel«), 1050. Z.B. David von Augsburg (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 366): *Dû bist der spiegel âne meil, in dem man allez daz ersiht, daz dîn êwigiu wîsheit vor aller zît geordent hât, wie ez würde ze sîner zît*; Bavngart, ed. UNGER, S. 411.
97 Predigten, ed. LEYSER, S. 5.

741 *sich wie ich lûters spiegelglas*
ân flecke und âne sunde was:
doch leit ich den tôt durch dich.
nû lîde ouch etewaz durch mich.[98]

Zu den vielen Attributen, die Maria als »Spiegel« (der Tugend, der Demut usw.) preisen,[99] zählt auch der »reine Spiegel«, vor allem wohl im Sinne von Mariens Keuschheit; etwa als Genitivmetapher: *si is spigil der renicheide.*[100] Dies läßt sich verbinden mit der Erkenntnisfunktion des Spiegels: *ich binz ein spiegel der vil klaren reinekeit, da got von erst sich inne ersach.*[101] Als (reiner) Spiegel bietet Maria zudem den Menschen die Möglichkeit, ihre Sünden zu erkennen. In einem langen Katalog von Marienmetaphern heißt es beim Teichner:

155,200 *seu ist der se da got in vischet*
anders nicht dann vraud und hail,
spiegel da der sunten mail
wirt ersichtig und bechant,
ertzney dw got auf pant
do her Adam ward gehekchet.[102]

Ein Spiegel darf nicht verunreinigt sein, wenn er seine Funktion erfüllen soll; »Reinheit« ist damit Voraussetzung für Erkenntnis, weshalb der Spiegel Bild für das menschliche Innere sein kann, das nur im »reinen« Zustand Gott zu schauen vermag (dazu Kap. IV,1d):

V,81. *Mensch dånkstu GOtt zuschaun / dort oder hier auf Erden:*
So muß dein Hertz zu vor ein reiner Spiegel werden.[103]

Die Metapher vom Spiegel der Seele oder des Herzens als Medium der Gotteserkenntnis findet sich auch im Islam: »Das Herz gleicht einem klaren Spiegel, diese häßlichen Eigenschaften aber dem Ruß und der Dunkelheit, die ihn trübe machen, so daß es die Gottheit nicht sehen kann und von ihr geschieden bleibt. Die guten Eigenschaften aber sind gleich einem Lichte, das in das Herz dringt und es reinigt von aller Sünde und Finsternis.«[104] Wer Gott schauen will, der muß den Spiegel

98 Der Minne Spiegel (Erlösung, ed. BARTSCH, S. 267).

99 Dazu SALZER, Sinnbilder, S. 337–339. Z.B. Hugo von Trimberg, Renner 12083f., ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 112: *Diu aller tugent ein spiegelglas Vor allen frouwen und meiden ie was.*

100 Werner vom Niederrhein, Di vier schiven 12,14 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 455).

101 Frauenlob I,12,3f., edd. STACKMANN – BERTAU, S. 260.

102 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 176; KÖNIG, Aussagen, S. 124.

103 Angelus Silesius, Wandersmann, ed. GNÄDINGER, S. 199.

104 Al-Ghasâli, Elixier, S. 48.

seines Geistes gründlich betrachten und reinigen: *Hoc speculum verus poenitens non cessat quotidie inspicere, tergere, tenere, et custodire. Inspicere, si aliquid in eo reperiat, quod Deus displiceat. Tergere, non solum peccata actionum, verum etiam cogitationum, ut nihil in eo remaneat quod Deum offendat. Tenere, ne deorsum corruens, terrae per amorem inhaereat, et ne inanium cogitationum pulvere sordescat.*[105] Staub und Schmutz der Sünde sollen wir von »unserem Spiegel« entfernen, um die Fähigkeit der Kontemplation zu erlangen.[106] Das Einhalten der Vorschriften der Fastenzeit erscheint schon bei Leo dem Großen als Chance, die »Spiegel unserer Herzen« zu putzen: *Vtamur igitur, dilectissimi, saluberrimi temporis uenerabilibus institutis, et sollicitiore cura cordis nostri specula tergeamus. Quantumlibet enim caste et sobrie mortalis haec uita ducatur, quodam tamen puluere terrenae conuersationis aspergitur, et nitor mentium ad Dei imaginem conditarum non ita a fumo totius uanitatis alienus est, ut nulla possit sorde fuscari, et non semper indigeat expoliri.*[107] Geputzt (»poliert«) wird der Spiegel der Seele in der Beichte: *Darumb hebt sy an czu erkennen und zubeschauen irn liebhaber, den sy vor von vinsternüsz wegen der sundt nit gesehen noch erkennen mocht.*[108]

5. Bett

Das Bett mit Tränen waschen (Ps. 6,7)

Die Schlafstätte des Menschen findet sich in der Metaphorik vornehmlich in bezug auf eine Bibelstelle; die Aussage »nachts weine ich viel« formuliert der Psalmist in hyperbolischer Form (Ps. 6,7): »Ich wasche mein Bett alle Nächte, mit meinen Tränen begieße ich mein Lager« (*Lavabo per singulas noctes lectum meum, in lacrimis meis stratum meum rigabo*).[109] Allein schon aufgrund dieses »Waschens« bezog man dies auf die Reuetränen mit ihrer reinigenden Wirkung (dazu Kap. XI,3c), weshalb sich die Stelle als Selbstaussage über die Reue des sündigen Heiligen David verstehen ließ (der in dieser Hinsicht den reuigen Apostel Petrus noch übertrifft): *si quia semel fleuit Petrus*

105 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 6,11, PL 184,513AB; ebd. 513A: *Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum, est animus rationalis inveniens seipsum. Si enim invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Röm. 1,10), *ubi, quaeso, quam in ejus imagine cognitionis ejus vestigia expressius impressa reperiuntur? Tergat ergo speculum suum, mundet spiritum suum, quisquis sitit videre Deum suum.*

106 SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 991 (Alcher von Clairvaux).

107 Leo I., Tract. 43,3, CCL 138A, S. 254f.

108 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 358. Die *poenitentia* als Putzen eines Spiegels bei Berchorius (MEIER, Gemma, Bd. 1, S. 487).

109 Dazu zuletzt LERCHNER, Lectulus, S. 81-91 (auch zur Ikonographie).

ueniam reportauit, quanto magis Dauid, qui lauabat per singulas noctes lectum suum et lacrimis stratum suum rigabat, cui erant lacrimae suae panis die ac nocte (Ps. 41,4), *qui cinerem sicut panem manducabat et potum suum cum fletu miscebat* (Ps. 101,10)*!*[110]

In den meisten Deutungen ist das Bett das Gewissen[111] (gelegentlich auch die Seele):[112] *Per lectum, conscientiam accipimus; quia sicut in lecto jacentes quiescimus, ita in ea vel legi Dei, vel legi peccati consentimus.* So werden die »Flecken des Gewissens« abgewaschen,[113] oder der Schmutz der Sünden vom Gewissen.[114] Diese Bedeutung geht in Genitivkonstruktionen vom »Bett des Gewissens« ein (*si rigas lacrimis tuis conscientiae tuae stratum et dolore compunctionis praeteritorum diluis maculas peccatorum*).[115] Oder das Bibelzitat wird entsprechend ergänzt: *als in dem psalter stet: Ich wesch umb myn sůnd myn bett myner gewissen.*[116] Über das Wort »Nächte« kommt die Auslegung assoziativ zu »dunklen Gedanken«, die von den Reuetränen abgewaschen werden: *Lectum ergo per singulas noctes lavat, qui conscientiam a cogitationibus tenebrosis, lacrymis compunctionis emundat.*[117] Die Aussage »**alle** Nächte« läßt sich als Argument dafür anführen, alle Sünden zu bereuen: *Lavabo, inquit Propheta, per singulas noctes lectum meum lacrymis meis, id est per singulas iniquitates conscientiam meam.*[118] Jede Sünde muß auch einzeln gebeichtet werden, nicht pauschal: *Die bicht sol ouch wesen sůnderlich. als her david der propheta spricht* [...]*: ich sol min bete alle nacht waschen. daz ist min herze sol ich reinegen*

110 Ambrosius, Apologia prophetae Dauid 6,25, CSEL 32/2, S. 315. Vgl. Ps.-Augustinus, De vera et falsa poenitentia I,2,3, PL 40,1114: *Scimus quia delevit Deus peccatum David, aut quia dolebat peccasse, aut quia gemebat, et stratum suum lacrymis rigebat, et tanquam panem cinerem manducabat.*

111 Z.B. Wilhelm von Auvergne (?), Tract. novus de poenit. 23, S. 242: *scilicet conscientiæ meæ.* Ähnliches gibt es zu Ps. 4,5; z.B. Bernhard, In labore messis 1,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 219): *Ecce enim compungimur in cordibus nostris et in cubili conscientiae super delictis praeteritis; sed delinit conscientiam, et corrodentium dentes peccatorum conterens, reducit ad spem veniae paenitentia ista et voluntaria poena quam patimur.* Zu Ps. 4,5 LERCHNER, Lectulus, S. 91-94.

112 Z.B. KÄMPFER, Studien, S. 59: *vnde hebbe wasschen alle nacht myt den tranen myn bedde dat is myne sele.*

113 Bernhard, De diversis 1,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 74): *Lavbo, ait, per singulas noctes lectum meum, ut conscientiae maculas diluam.*

114 Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit. 1, PL 217,999C: *Lacrymis ergo meis stratum mei rigabo; quia lacrymae abluunt conscientiam a sordibus peccatorum.*

115 Bernhard, In Natali S. Clementis 6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 416); vgl. Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,718B: *Lavabo lectum conscientiae, atque rigabo stratum, id est sensualitatem.*

116 Rosengärtlein des Herzens (SCHMIDTKE, Studien, S. 514).

117 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. I,6, PL 79,556A.

118 Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1082A. Vgl. Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 142, PL 205,341D-342A: *Lavabo per singulas noctes, hoc est, per singula peccata, lectum conscientiae meae.*

mit minen trehern. von allen minen sůnden sunderliche.[119] Oder es meint eine tägliche Gewissenserforschung: *Sed si Deus tibi parcit, tu parcere noli; dic confessori tuo, recita quotidie Deo in corde tuo singula peccata tua, lava per singulas noctes lectum tuum, id est singula peccata tua deplora.*[120] Täglich sollen wir unsere Sünden beweinen, denn täglich sündigen wir auch: *die tegeliche toufe daz sint trehne da ein igelich mensche sine sůnde sol mit ab waschen die er tegeliche beget, als her David der propheta spricht: lavabo per singulas noctes lectum meum etc. ich wasche alle nacht min bette mit minen trehen.*[121]

Mehrere solcher Aussagen können mit der Vorstellung vom ruhigen guten Gewissen verbunden werden: *ich wil alle nacht min bette mit minen trehen waschen. die naht ist die sunde, daz bette ist die samewizzicheit. wiltu daz rechte vorsten, so soltu vor eine iegeliche sunde bichten und sůchten. die samewizzicheit heizet ein bette, wanne in dem bette ruwet der gesunde und lidet not und arbeit der sieche. also hat der rechte mensche růwe in sime herzen und der ungerechte unruwe.*[122] Im Himmel braucht dann das Bett des Gewissens nicht mehr mit Tränen gewaschen zu werden, da es ein reines, süßes und sicheres »Ruhekissen« ist: *Hoc enim suavissimum animae stratum, quod nullis iam lavet aut riget lacrimis, quando »absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eius«* (Apk. 7,17). *Hoc cubile, in quo iam non compungitur* [...]. *Haec est, inquam, animae suavissima et saluberrima requies, conscientiae munda, quieta, secura. Sit ergo beatae animae culcitra conscientiae suae puritas, sit capitale tranquillitas, sit opertorium eius securitas, ut in hoc interim strato dormiat delectabiliter, feliciter requiescat.*[123]

Blieb bei den bisher vorgeführten Belegen das mit Tränen Abzuwaschende als Sünden oder schlechte (»dunkle«) Gedanken weitgehend unspezifiziert, so denkt Augustinus vor allem an körperliche Lust, die dieses Bett für ihn zum Krankenbett werden läßt: *Lectus est hoc loco appellatus ubi requiescit animus aeger et infirmus, id est, in uoluptate corporis et in omni delectatione saeculari. Quam delectationem lacrimis lauat qui sese ab illa conatur extrahere. Videt enim iam se damnare carnales concupiscentias; et tamen delectatione tenetur infirmitas et in ea libenter*

119 Predigten, ed. LEYSER, S. 32.

120 Tractatus de poenitentia 3, PL 213,868A; vgl. ebd. 19, PL 213,881B: *Quomodo singula peccata deflere debeat: »Lavabo«, inquit, »per singulas noctes lectum meum«, id est per singula peccata mea. Peccatum enim nox est, quia excaecat animam, ne Deum videre possit.*

121 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 304.

122 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 39; vgl. z.B. Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,718B: *per singulas noctes, id est per singulos lapsus lavat lectum, id est conscientiam, in qua sani aliquando laboribus mundi lassati requiescunt; aegri autem in eodem lecto torquentur.*

123 Bernhard, In Festivitate Omnium Sanctorum 2,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 347).

iacet, unde surgere nisi sanatus animus non potest.[124] Körperliche Vergehen hat an dieser Stelle auch Ambrosius im Sinn: *Nam sive lectum iuxta litteram intellegas, tantam ubertatem ostendit profundi oportere lacrimarum, ut lavetur lectus, stratum rigetur fletibus obsecrantis* [...], *sive pro corpore accipiamus propheticum dictum, delicta corporis paenitentiae lacrimis abluamus.*[125]

Wo die beiden genannten Liegemöglichkeiten unterschieden werden, wird bei *stratum* – vielleicht schon aufgrund des Wortes (»das Hingestreute«) – an eine Anhäufung (von Stroh?) gedacht, was auf viele Sünden verweist: *Stratum enim significat cumulum peccatorum.*[126] Wohl wegen der Bequemlichkeit kommt dabei die Wollust ins Spiel: *Ik hebbe arbeidet mit suchtende mines herten vnde wil reynen mine samwitticheyt van allen sunden beschedelken vnde durchgoten mit mynen tranen de beddecledere alle myner wollust.*[127] Sonst ist das *stratum* auch der Leib, der von seinen Befleckungen mit Tränen gereinigt wird: *Quia vilis lectus est stratum, per ipsum carnem accipimus* [...]. *Rigat ergo lacrymis stratum suum, quia continuo luctu et dolore, carnis maculas diluit.*[128]

Selten ist in dieser Auslegungstradition übrigens von einem beschmutzten Bett die Rede. Cassiodor scheint an nächtliche Pollution anzuspielen.[129] Nach Bernhard von Clairvaux wäre es eine Unverschämtheit, den »Herrn der Reinheit« mit Gebeten auf das schmutzige Bett des Gewissens zu laden.[130] In der nd. Allegorie »Von den zwölf geistlichen Jungfrauen« (15. Jh.) wäscht die Reue die Windeln für das Jesuskind, das im Herzen geboren werden will: *Wor synt de doke des kyndes? De wyl ek waschen in mynen tranen, wente ek byn de ware ruwe. Wente Dauid de prophete sprekt van mynem ammete alsus: In allen nachten, dat is in allen dechtnissen der dusteren sunde, wossche ek myn bedde, dat is myn sele vnde myn consciencien vnde myn herte, dar god wolde ynne rauwen.*[131] Auch sonst steht hier weniger das Beflecktsein als das Waschen als Reinigen im Vordergrund. Dies ist genau umgekehrt bei den Belegen des folgenden Abschnitts, bei denen es nicht um ein

124 Augustinus, Enarr. in ps. VI,7, CCL 38, S. 31. LERCHNER, Lectulus, S. 82f.
125 Ambrosius, De virginibus III,5,21, ed. CAZZANIGA, S. 67.
126 Cassiodor, In ps., CCL 97, S. 76; vgl. Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit. 1, PL 217,1000A: *Caeterum distingui potest inter lectum et stratum, ut per lectum, in quo corpus cum delectatione quiescit, voluptas corporis designetur: per stratum vero, in quo pannorum congeries cumulatur, intelligatur cumulus peccatorum: ut per lacrymas poenitentiae diluatur et deleatur multitudo peccaminum, et voluptas peccandi.* LERCHNER, Lectulus, S. 83f.
127 Psalter des Lucas Brandis (KÄMPFER, Studien, S. 59).
128 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. I,6 PL 79,556B.
129 Cassiodor, In ps., CCL 97, CCL 97, S. 76: *Si hoc ad litteram uelis accipere, merito quidem lectum, quem noctibus polluerat, lacrimis abluebat.*
130 Bernhard, In Cant. 46,2,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 59).
131 LERCHNER, Lectulus, S. 327.

Reinigen geht, wohl aber um ein Reinhalten oder Beflecken.

Das Beflecken des Ehebettes

Ein Beflecken des Ehebettes zählt zur Metaphorik der biblischen Sprache. Weil sich Ruben mit Bilha (Vulgata: Bala), einer Nebenfrau seines Vaters, verging (Gn. 35,22), entzog ihm dieser das Erstgeburtsrecht (Gn. 49,4): »denn du hast das Lager deines Vaters bestiegen und sein Bett befleckt« (*quia ascendisti cubile patris tui et maculasti stratum eius*).[132] Weniger gegen Gott als gegen das Exklusivrecht des Vaters, mit seinen Frauen und Nebenfrauen sexuell zu verkehren, richtet sich dies Beschmutzen von Jakobs Bett,[133] welches von Allegorese und Typologie später auf den Teufel[134] und auf Juden,[135] allgemein auf Sünder,[136] sowie speziell auf Ketzer bezogen wurde, wobei der Same als

132 Vgl. Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 119: *Denn du bist auff deines Vaters lager gestiegen / daselbs hastu mein Bette besudelt mit dem auffsteigen.* Im »Testament des Ruben« (I,6; Schrifttum, dt. RIESSLER, S. 1149) sagt der Patriarch zu seinen Söhnen: »Beim Himmelsgott beschwör ich euch, daß ihr nicht in den Jugendsünden und nicht in Unzucht wandelt, der ich mich hingegeben und meines Vaters Jakob Bett befleckt.«

133 Die Formulierung »das Bett des Vaters beschmutzen« wird ein fester Ausdruck aus der Rechtssprache sein, was auch die Singularform erklärt, wo Jakob doch — wie in polygynen Beziehungen üblich — gewiß ebensoviele »Ehebetten« hatte wie Frauen. Gemeint ist das Verletzen der väterlichen Eherechte, neben Ehebruch auch Inzest. Vgl. Ps.-Augustinus, Hypomnesticon 4,9, ed. CHISHOLM, S. 171: *filius etiam patris torum maculat, cum matri vel novercae aliquando miscetur*; Tertullian, De pudicitia 13,4, CCL 2, S. 1304: *Quid hic de fornicatione, quid de paterni tori contaminatore, quid de Christiano ethnicorum impudentiam supergresso intellegitur* [...]*?* Griechische Belege bei PARKER, Miasma, S. 95. Ausschließlich als Inzestvergehen verstanden wird dies bei LERCHNER, Lectulus, S. 146-148.

134 Vgl. Lauretus, S. 877.

135 Die Juden (Ruben) verloren ihre Stellung als Erstgeborene Gottes (Jakobs), weil sie häufig gegen sein Gesetz verstießen (sein Bett bzw. das seiner Nebenfrau beschmutzten); Rufinus, De benedictionibus Patriarcharum II,5, CCL 20, S. 206: *Secundum mysticam uero intelligentiam uidetur mihi Ruben prioris populi Iudaeorum ferre posse personam* [...]. *Torum autem concubinae polluit, quo ascendit, id est, legem ueteris Testamenti, quam saepe praeuaricando maculauit*; ebenso Ps.-Origenes, In Gn. 17,2, PG 12,254AB; danach Isidor, In Gn. 28,7, PL 83,267D; Ps.-Beda, In Gn., PL 91,277C. »Konkubine« als *lex vetus* auch Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,901A. Auf das falsche Verstehen der Schrift bezieht sich eine Marginalie bei Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 119: *Hie ist bedeut die Synagoga / die das Bette Jacob / das ist / die Schrifft besudelt mit falscher lere / darüber sie verloren hat Priesterthum vnd Königreich.*

136 In diesem moralischen Verständnis bezeichnet das »Bett« das (natürliche) Gesetz in uns; Rufinus, De benedictionibus Patriarcharum II,6, CCL 20, S. 207: *Est enim intra nos lex quaedam naturalis, quae arguit unumquemque peccantem et malum ei esse suggerit quod delinquit. Cubile ergo legis temerat ac sedem secreti eius maculat qui praeceps et infrenis fertur ad uitia*; ebenso Ps.-Origenes, In Gn. 17,2, PG 12, 254D-255A; ähnlich Ps.-Beda, In Gn., PL 91,277CD; Lauretus, S. 610.

beschmutzende Materie die häretische Lehre ist: *Similes ei sunt omnes haeretici, qui plebem Christi adulterino commaculant semine doctrinae nequam.*[137] Über eine Etymologie von »Ruben« kommt Bernhard von Clairvaux zu einer Metaphorik von Sündenstufen: *Rubea enim et carnalis atque sanguinea huiuscemodi concupiscentia est, quae cubile nostrum ascendit, cum non solum memoriam tangit cogitatione, sed et ipsum voluntatis stratum ingreditur et polluit prava delectatione.*[138]

Um die Ehe als eine von Gott gewollte und geheiligte Institution geht es hingegen im Hebräerbrief (13,4), so daß dort der Ehebruch primär ein Verstoß gegen göttliche Gebote ist, also Sünde. Die Ehe solle von allen in Ehren gehalten werden, »und das Ehebett bleibe unbefleckt« (*honorabile conubium in omnibus et torus inmaculatus*).[139] Die Ehe grundsätzlich abzulehnen, wäre eine Ketzerei, die schlimme Unzuchtsünden hervorrufen würde; Bernhard: *Tolle de Ecclesia honorabile connubium et thorum immaculatum; nonne reples eam concubinariis, incestuosis, seminifluis, mollibus, masculorum concubitoribus, et omni denique genere immundorum?*[140] Obwohl an der Hebräerbriefstelle nicht ausdrücklich gesagt wird, worin ein solches »Beflecken« des Ehebetts bestünde – die Fortsetzung von Hbr. 13,4 *fornicatores enim et adulteros iudicabit Deus* läßt auch an andere Arten von Unzucht (*fornicatio*) denken –, wird es doch in den meisten Fällen, in denen es um individuelle Verstöße geht, als Ehebruch verstanden, und es dient häufig als – etymologisch unterstützte[141] – Umschreibung für ihn; etwa bei Ambrosius: *cognoscimus uelut praesulem custodemque esse coniugii deum, qui non patiatur alienum torum pollui, et si qui fecerit, peccare eum in deum, cuius legem uiolet, gratiam soluat. et ideo quia in deum peccat, sacramenti caelestis amittit consortium.*[142] Ob es dabei heißt, die Ehe-

137 Rupert, De s. Trinit. VIII,16, CCCM 21, S. 501; ebd. IX,26, S. 558f.; vgl. ebd. XIX,11, CCCM 22, S. 1097.

138 Bernhard, De diversis 31,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 217).

139 Vgl. Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 2452: *Die Ehe sol ehrlich gehalten werden bey allen / vnd das Ehebette vnbefleckt.* Enthält die erste Forderung im lateinischen Text eine Absage an falsche (auch die Ehe verneinende) Askese, so wird dies bei Luther, dem die Ehe als Institution außer Frage stand, kaum mehr deutlich; bei ihm scheint der zweite Teil die bildhafte Erläuterung des ersten zu sein. Vgl. Schopper, Edelgesteinbůchlein, S. 52: *daß der Ehestandt vnd ein vnbefleckt Ehebet GOtt gefellig sey.*

140 Bernhard, In Cant. 66,2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 179f.).

141 Isidor, Etym. V,26,13, ed. LINDSAY: *Adulterium est inlusio alieni coniugii, quod, quia alterius torum commaculavit, adulterii nomen accepit*; ebd. X,10: *Adulter, violator maritalis pudoris, eo quod alterius torum polluat.* Optantius, Commentatio de vitiis, PLS 4,2197f.: *Adulterium est alterius tori commaculatio*; ebd. 2200. Auch beim »Schänden« des Ehebetts Ps.-Alkuin, De divinis officiis 13, PL 101, 1195A: *Adulteri dicuntur, quia alterius torum violant, sive polluunt.*

142 Ambrosius, De Abraham I,7,59, CSEL 32/1, S. 541. Vgl. Isidor, Diff. I,263, PL 83,37AB: *Adulterium est conjugalis tori inquinamentum, fornicatio vero amor legitimo conjugio solutus, et vagus, explendae libidinis consectando licentiam.*

brecher *beflecken ihr Ehebette / das sie rein sollten bewaren*,[143] oder daß jemand *fremdes Ehebett bemailiget*,[144] wobei letzteres (als *wefleckung fremder stree*)[145] auch von nichtverheirateten Menschen gesagt werden kann: In jedem Fall ist es gleichgültig, ob der Ehebruch in einem Ehebett stattfindet oder anderswo; nur auf den verbotenen Sexualverkehr als Sünde oder moralisches Vergehen (»Schmutz«) kommt es an und auf die davon betroffene Ehe,[146] für welche das gemeinsame Bett charakteristisch ist.[147]

Vor dem Hintergrund dieser im theologischen wie im allgemeinethischen Sinne verwendeten Metaphorik mag man es als zeichenhaft verstehen, wenn in erzählender Dichtung ein Ehebett besudelt wird; zu denken wäre hier vor allem an die »Mehlstreuszene« in Gottfrieds »Tristan«, wo beim Sprung in Isoldes Bett Tristans Ader aufplatzt und sein Blut *bette unde bettelachen* befleckt (vv. 15194ff.).[148]

Ihr Bett können Eheleute allerdings auch gemeinsam beflecken, wenn sie sich darin von Lust und Leidenschaft treiben lassen,[149] und nicht nur vom Willen, Kinder zu zeugen, zumindest bei solchen Autoren, denen dies der einzige legitime Grund für die geschlechtliche Vereinigung ist. So befleckt man bei Isidor durch unenthaltsames Verhalten die »Schamhaftigkeit des ehelichen Bettes«: *Quando ergo quisque luxuriose amplius vivit quam necessitas procreandorum liberorum cogit, jam peccatum est. Unde necesse est ut quotidianis eleemosynis, ac precibus intercedant qui tori conjugalis pudicitiam frequentius per incontinentiam maculant.*[150] Augustin greift mit seiner Forderung, das Ehebett »keusch« zu bewahren, auf eine geflügelte lateinische Formulierung zurück:[151] *nec*

143 Paulus Egardus, Mundus immundus. Das ist: Das falsche Christenthumb der Welt, Goslar – Lüneburg 1623, S. 108; ebd. S. 116: *Da ist offt wenig Trew vnd Glauben zwischen den Eheleuten / denn sie folgen jren fleischlichen Lüsten vnd Begierden / übergeben andern jhren Leib / vnd besudeln jhr Ehebette.*

144 Abraham a Santa Clara, Huy! und Pfuy! der Welt, S. 518.

145 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 77, zu: *alieni stratus cupido.*

146 Hugo Ripelin, Comp. VI,38, S. 235: eines der Güter der Ehe ist die Treue (*fides, ut neuter alieno thoro maculetur*).

147 Zum Ehebett LERCHNER, Lectulus, S. 413–426.

148 Gottfried, Tristan, ed. RANKE, S. 190f.; vgl. Marjodos Eber-Traum ebd. 13511–13536, S. 169f. Dazu WESSEL, Probleme, S. 239ff.; LERCHNER, Lectulus, S. 410–412; vgl. SPECKENBACH, Eber, S. 471–474.

149 Luther, In Hbr., WA 57/III, S. 87 (zum *thorus immaculatus*): *cubile temperatum (quod) non passionibus desiderii sicut inter Gentes contaminatur.* Allgemeine Forderungen nach richtigem Sexualverhalten schließen den Verzicht auf Ehebruch mit ein; Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 327: *sult ir zuht unde mâze gar flîzeclîchen halten, wan daz enbôt iu got von dem himelrîche her abe. Iwer bette sol sîn âne flecken und âne meil, daz sîn diu kristenheit êre habe.*

150 Isidor, De ecclesiasticis officiis II,20,10, PL 83,812B.

151 Vgl. Vergil, Aeneis VII,412f., ed. GÖTTE, S. 340: *castum ut servare cubile coniugis*; Catull, Carm. 66,83f., ed. EISENHUT, S. 138: *casto colitis quae iura cubili. sed quae se impuro dedit adulterio* [...].

in lecto aliquid turpiter agas, nec excedas ultra concessam licentiam in lege Dei: sit castus cum coniuge torus: et si est cura propagandi liberos, non sit effrenata luxuries libidinum.[152]

6. Erde

Das Beflecken des Erdbodens ist meist an eine alte Vorstellung geknüpft, die noch uns bei unkultivierter Erde von »jungfräulicher« Erde sprechen läßt.[153] Der Verlust dieser Virginität wurde vor allem im ersten Mord gesehen, bei dem Kain (oder der Neid als sein Beweggrund)[154] die Erde mit dem Blut des Bruders Abel »befleckte«.[155] Das Blut befleckte die »jungfräulich-reine« (*magetreine*) Erde;[156] die »Wiener Genesis« paraphrasiert den Fluch Gottes:

1270 *diu erde ist uerfluchet*
diu é was rein und maget
diu uone dinen hanten
dines průderes plůt hat uerslunten.[157]

Da Adam aus dieser noch »jungfräulichen« Erde erschaffen wurde, sie also gewissermaßen seine »Mutter« war, befleckte Kain durch den Mord seine »Ahnin«; Trevrizent sagt im »Parzival«:

464,11 *diu erde Adâmes muoter was:*
von erden fruht Adâm genas.
dannoch was diu erde ein magt:
noch hân ich iu niht gesagt

152 Augustinus, Enarr. in ps. 146,2, CCL 40, S. 2122f.

153 Dazu immer noch REINHOLD KÖHLER, Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams (DERS., Kleinere Schriften, ed. JOHANNES BOLTE, Bd. 2, Berlin 1900, S. 7–12). Im Lob der Jungfräulichkeit bei Aphrahat, Unterweisungen 18,9, dt. BRUNS, S. 438: »Als die Erde jungfräulich war, war sie noch nicht unrein. Nachdem der Regen auf sie niedergestiegen war, ließ sie Dornen sprießen. Adam war in seiner Jungfräulichkeit geliebt und wohlgefällig. Nachdem er Eva hervorgebracht hatte, verfehlte er sich und übertrat das Gebot.«

154 Petrus Chrysologus, Sermo 48,5, CCL 24, S. 267: *Inuidia de caelo deiecit angelum, de paradiso exclusit hominem, ipsa primum contaminauit terras germano sanguine*; vgl. ebd. 172,3, CCL 24B, S. 1051: *et innocuam adhuc terram noui sanguinis cruore perfudit*; Joseps Sündenspiegel 6273, ed. SCHÜTZ, S. 225: *De erde eren magedom vorlos Dorch afgunst.*

155 Petrus Chrysologus, Sermo 96,4, CCL 24A, S. 593: *Cain probat hoc, qui primus germano sanguine terram tinxit*; Victor von Cartenna, De poenitentia 7, PL 17,980C: *parricidio terram macularet injustus.*

156 Anegenge 1571f., ed. NEUSCHÄFER, S. 95: *dô gemeilte daz bluot die magetreinen erde*; Kaiserchronik 9568, MGH Dt. Chron. I/1, S. 257: *diu erde was magetreine.*

157 Die altdeutsche Genesis, ed. DOLLMAYR, S. 36.

wer ir den magetuom benam.
Kâins vater was Adâm:
der sluoc Abeln umb krankez guot.
dô ûf die reinen erdenz bluot
viel, ir magetuom was vervarn:
den nam ir Adâmes barn.[158]

Ein Rätsel kann dies auf die knappe Formel bringen: *Wer meiligot sein ane? Kaym di erd, wan er was Adams sun.*[159] Das Entstehen Adams aus einer jungfräulichen Mutter bot eine Analogie zur Jungfrauengeburt, die sich in die vertraute Adam-Christus-Typologie einbinden ließ (schon im Philippusevangelium): »Adam ist aus zwei Jungfrauen entstanden: aus dem Geist und aus der jungfräulichen Erde. Deswegen wurde Christus aus einer Jungfrau geboren, damit er den Fehltritt, der am Anfang geschehen war, wieder in Ordnung bringe«.[160] Im Mittelalter verbindet etwa Honorius das Motiv mit der Deutung von Adams Rippe auf die aus Christi Seitenwunde entstandene Kirche (dazu Kap. XI,4b): *In origine mundi Adam de munda humo plasmatus, sub ligno vitae in paradyso soporatur, et mulier de latere ejus aedificatur; ita Christus de munda virgine natus, in ligno crucis morte soporatur, de cujus latere et sanguine et aqua fluente Ecclesia formatur, sanguine redimitur, aqua abluitur.*[161] Im »Rheinischen Marienlob« ist Maria eine reine Erde, in die Christus als Weizenkorn gelegt wurde:

3,33 *Maria, du bis dî erde reine,*
dî rein geschaffen was algemeine,
e si dî lúd unreinen begunden
bit irer misdat, bit irn sunden.[162]

Gelegentlich findet sich dieses Motiv auch außerhalb der Inkarnationsthematik; Leibesverächter wie Innozenz III. heben eine solche »saubere« Entstehung von Menschen ab von der unreinen durch menschliche Sexualität: *At ille* (Adam) *fuit formatus de terra, sed virgine; tu vero procreatus de semine, sed immundo.*[163]

158 Wolfram, Parzival, ed. LACHMANN, S. 211f. Vgl. Hugo von Trimberg, Renner 6295-6298, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 262: *Sô machte Kâin durch nît und haz Mit bluote sînes vater muoter naz, Do er Âbeln sînen bruoder sluoc: Der traz hât noch geverten genuoc.*
159 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 680.
160 Philippusevangelium 83 (Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 1, S. 166); dazu die Kirchenväterbelege bei KÖHLER (wie A. 153).
161 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,910C; vgl. ebd. 1015C.
162 Rheinisches Marienlob, ed. BACH, S. 5; dazu ebd. S. XXXIII.
163 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,2,3, ed. MACCARRONE, S. 9; Hugo von Langenstein, Martina 119,15-18, ed. KELLER, S. 300: *Do adam gemachit wart Dannoch was vil vnverschart Div erde ein maget reine Von süntlichim meine.*

7. Luft

Eine Sündenklage gipfelt in dem Bekenntnis, durch Sünden »Erde und Luft« befleckt zu haben (*et, ut summatim dicam, contaminavimus terram et aerem*);[164] diese Sünden sind so schlimm, daß sie selbst die Luft verunreinigen. Wird die Erde schon durch die auf ihr wandelnden Sünder befleckt, so verunreinigt der Teufel die Luft wohl aufgrund der Vorstellung von den in der Luft herumschwirrenden Dämonen (wobei allerdings auch an seine Sünde im Himmel gedacht werden kann). Beim Weltbrand müssen deshalb beide Elemente gereinigt werden:

179,8 *der tiuvel hât des himels luft*
geunreint unz in der helle gruft;
so ist diu erde sünden vol,
daz man si beide reinen sol.
die muoz daz fiur erwaschen,
ân koln und âne aschen;
dar nâch suln die erwelten sîn
noch liechter dan der sunnen schîn.[165]

Als die Büßerin Maria Aegyptiaca den Mönch Zosimas bittet, von ihrem Sündenleben nicht ausführlich erzählen zu müssen, begründet sie es damit, daß sie fürchte, »daß solche Worte sogar die Luft beflecken« (*maculant enim et ipsum aerem isti sermones mei*).[166] Wie bei der Besorgnis, schon durch Erzählen schlimmer Taten die Ohren des Hörenden zu beflecken (dazu Kap. VI,2e), hebt auch diese hyperbolische Formulierung von einem hohen Maß an Unreinheit[167] die Schwere der Sünde hervor. Das ist vor allem bei den Sünden wider die Natur der Fall, insbesondere bei der Homosexualität, die schon dann, wenn sie beim Namen genannt wird, Scham hervorruft:[168] *Magna enormitas tibi nimis quæ*

164 Ps.-Johannes Chrysostomus, Sermo de poenitentia 2,1, PG 60,700.

165 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 230.

166 Paulus Diaconus, Vita s. Mariae Aegyptiacae 14, PL 73,680CD; eine frühnhd. Übersetzung hat: *vnd fúrcht, meine wort die mayligen (dich vnd) den lufft*, Legende, ed. KUNZE, S. 32. In der »Legenda aurea« warnt sie ihn bereits vorher: *si tibi statum meum narravero, velut a serpente territus fugies* (vgl. PL 73,679D) *et auris tuis a sermonibus meis contaminabuntur et aer a sordibus polluetur* (ed. KUNZE, S. 58); in deutschen Fassungen: *vnd der luft fúrvnreinet von minem lebende* (ebd.), *vnd der lufft wurt stincken uon der poszheitt* (S. 59), *auch dy luft sich yr betrupte* (ebd.); im »Buch von den heiligen Mägden und Frauen« (ebd. S. 85): *vnd der lufft entsübert von mynen wortten.*

167 Vgl. Das Passional 182,39, ed. KÖPKE, wo die hl. Agathe sagt: (*din rede*) *entreinet gar die luft.*

168 Bei Ulrich von Lichtenstein, Frauenbuch 644–646, ed. FRANZ VIKTOR SPECHTLER (GAG 520) Göppingen 1989, S. 39, sagt die Dame, bevor sie auf das Thema der männlichen Homosexualität zu sprechen kommt: *si* (die Worte) *hellent also swachlich gar, daz si den luft verswachent und mich ouch schamerot machent.*

scientem omnia dubitare coëgit; unde dicunt quidam sancti quod etiam ipso nomine peccati aër inficiatur, & in tantum vile est hoc peccatum ut etiam diabolus ipsum erubescat.[169] David von Augsburg führt dies als Begündung dafür an, weshalb er beim *peccatum innaturale* nicht ins Detail gehen will: *Huius autem diversitates vel descriptiones nec nominari expedit, ne et ipse aër inficiatur, vel nec ex usu inde tractandi minus horrendum et abominabile fiat audientibus, vel ne detur simplicibus inde materia cogitandi et mali occasio curiosis.*[170] Diese Sorge, schon durch Benennen etwas zu verharmlosen und bei Unwissenden überhaupt erst ein Interesse zu wecken, würde bei jeder anderen Sünde gelten, wo sie aber nicht zum Tragen kommt; es ist das toposhafte Motiv der »stummen Sünde«, die auch Bruder Philipp nicht beim Namen nennt,[171] da selbst der Teufel einen von ihm dazu verführten Menschen sogleich fliehe:

2408 *diu sünde macht den luft unreine,*
unreiner wart nie sünde keine.

Weil Gott nicht Mensch werden wollte, solange auch einer lebte, *an dem diu selbe sünde klebte* (2393), ließ er alle Homosexuellen in der Weihnachtsnacht sterben:[172]

2400 *des gaehen tôds sî wurden vunden*
in der ungenaemen sunde.

8. Sonne

In der (gr.) Baruch-Apokalypse reinigen Engel täglich die »Krone« der Sonne, da ihre Strahlen auf der Erde unrein werden. Ein Engel erläutert dies dem Seher: »Weil sie der Menschen Frevel und Vergehen mitansehen muß, wie Buhlereien, Ehebrüche, Diebstähle, Räubereien und Götzendienst, Betrunkenheit und Totschlag, Streitereien und Eifersucht, Verdächtigungen und Murren, Ohrenbläserei, Wahrsagerei und Zauberei und Ähnliches, was Gott nicht wohlgefällt. Dadurch wird sie befleckt;

169 Wilhelm von Auvergne (?), Tract. novus de poenit. 19, S. 232.
170 David von Augsburg, De comp. II,49,8, S. 151.
171 Bruder Philipp, Marienleben 2386-2415, ed. RÜCKERT, S. 65f. Vgl. Heinrich von Hesler, Apokalypse 23019f, ed. HELM, S. 339: *Die sunde sulchen stanck gebirt Davon die luft entreynet wirt.*
172 Vgl. Gertrud von Helfta, Legatus IV,2,1, SC 255, S. 22: *Et ecce Pater caelestis blande alloquens eam, ait: »Ecce immitto animae tuae affectum illum quem praemisi ante faciem Unigeniti mei ad purgandum mundum a peccatis (ut patuit in Sodomitis, quos omnes ipsa nocte sanctissimae Nativitatis scriptura interemptos asserit), quo et tu ab omni peccati macula, negligentiarumque naevo plene purgata, digne ad festum instans praepareris.«*

deswegen muß sie stets erneuert werden« (8,5).[173] Dieser hyperbolischen Formulierung, nach der die – hier in einem Katalog aufgezählten – Sünden der Menschen selbst die Strahlen der Sonne beflecken, steht wohl die ganze abendländische Tradition gegenüber, die durchweg von der Unbefleckbarkeit der Sonne und der Sonnenstrahlen ausgeht.

Der Topos *sol intaminatus*

Dieser Topos *sol intaminatus*[174] geht nicht auf Biblisches zurück; nach Diogenes Laertius antwortete der Philosoph Diogenes auf den Vorwurf, er betrete unreine Orte: »Auch die Sonne scheint in die Aborte, wird aber doch nicht besudelt«.[175] Der Vergleich mit dem Sonnenstrahl, der nicht unrein wird, wenn er auf etwas Unreines scheint, bot eine der wenigen Möglichkeiten, den Gedanken von der »Unbefleckbarkeit« Gottes (dazu Kap. V,1a) mit einem Hinweis auf die Erfahrung zu stützen. Dies kann die Form eines Afortiori-Argumentes annehmen; was für die Sonne gilt, treffe erst recht auf den »Schöpfer der Sonne« zu. So wurde Christus nach Petrus Chrysologus durch das Berühren der blutflüssigen Frau nicht verunreinigt: *»Accessit retro, et tetigit fimbriam uestimenti eius«* (Mt. 9,20), *sciens quia deum nec tactus polluit, nec offendit uisus, nec odor exasperat, nec auditus sauciat, nec inquinat humana cogitatio. Nam si sol tangit stercora, nec tamen stercoribus inquinatur, quanto magis creator solis tangit omnia, nec tamen ullis potest contactibus inquinari.*[176] Ähnliche Argumente führt derselbe Autor auch zum Berühren durch die große Sünderin (vgl. Lk. 7,39) an: *Mulieris malae tactus urit conscium, parem polluit, suspectum notat, hominem malae uoluntatis infamat. Ceterum peccatrix fit bona, fit sancta, fit innocens, cum tetigerit ueniae largitiorem. Stercora contingunt, sed non inquinant solem. Medicum, cum tangunt uulnera, putredo non polluit. Iudicem, quamuis tangat reus, non potest maculare non supplicat. Sic peccator, cum dominum tangit, non deum sordidat, sed ipse et peccato caret omni, et rapit totam subito sanctitatem.*[177] Honorius Augustodunensis verknüpft den Topos mit dem Gedanken, daß Gott nur Sündenschmutz mißfalle (dazu Kap. XII,1): *Et nemo opinetur Deum sordes mundi*

173 Schrifttum, ed. RIESSLER, S. 48; RÖHSER, Metaphorik, S. 44f. (auch zur slavischen Version dieser Apokalypse).

174 Dazu SINGER, Sprichwörter, Bd. 2, S. 165f.; ALEXANDRE OLIVAR, L'image du soleil non suillé dans la littérature patristique (Didaskalia 5, 1975, S. 3–20), mit der älteren Lit.

175 Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen VI,63, dt. OTTO APELT, Bd. 1 (Philosophische Bibliothek 53) Hamburg ²1967, S. 326.

176 Petrus Chrysologus, Sermo 35,2, CCL 24, S. 201f.; vgl. Sermo 94,2, CCL 24A, S. 581: *Probat hoc mulier in profluuio sanguinis constituta, quae ut tangit fimbriam domini, non fimbriam polluit, sed ipsa mox inquinamento uetustae caruit passionis.*

177 Petrus Chrysologus, Sermo 94,2, CCL 24A, S. 580f.

abominari, sed solas peccatorum sordes noverit eum exsecrari; nec eum ullo modo posse ulla re commaculari, sicut nec radium solis ulla immunditia sordidari.[178] »Gerecht bist du Herr«, so singen die Engel bei Hildegard von Bingen, weshalb er die Menschen auch nicht mit seiner Macht, sondern mit seinem Mitleiden erlöst habe: *Chori angelorum canunt: »Iustus es Domine«* (Ps. 118,137), *quoniam iustitia Dei non habet ullam rugam, cum etiam Deus hominem non liberauit sua potestate, sed compassione, ubi Filium suum ad redemptionem hominis misit in mundum. Solem enim nulla indignatio stercoris polluit, sic etiam nec Deum ulla peruersitas iniustitiae tangere poterit.*[179] Hildegard gewinnt aus dem Verhältnis von Sonne und Dreck noch ein Kontrastargument: Weil Gott als die »Sonne der Gerechtigkeit« (Mal. 4,2) auf den Dreck der menschlichen Verfehlung schien, wurde sein Glanz (= Christus) von denen, die ihn wahrnahmen, weit mehr begrüßt, als wenn ihm kein Dreck gegenübergestanden hätte: *Deus, qui sol iustitiae est, splendorem suum super lutum quod praeuaricatio hominis est misit, et splendor ille in multa claritate resplenduit, quoniam lutum illud ualde foedum fuit. Sol enim in sua claritate effulsit et lutum in sua foeditate putruit; unde sol maiori dilectione a uidentibus amplectebatur quam si lutum ei oppositum non esset. Sed sicut lutum ad similitudinem solis foedum est, sic etiam transgressio hominis ad iustitiam Dei iniqua est; unde iustitia quia pulchra est diligenda est, et iniquitas quoniam foeda est abicienda est.*[180] Ist die Sünde erst einmal metaphorisch als »Dreck« bezeichnet, dann läßt sie sich auch aus ästhetischen Gründen verwerfen, zumal wenn ihr in der göttlichen Gerechtigkeit etwas so Schönes kontrastiert wie die Klarheit der Sonnenstrahlen.

Der Hinweis auf die unbefleckbaren Sonnenstrahlen bot sich früh als Argument gegen die häretische Behauptung an, durch die Annahme eines menschlichen Leibes hätte der göttliche Logos sich befleckt.[181] *Attende solem radios suos ubique mittere in sordibus, in cloacis, in locis etiam squalidissimis. Immunde haeretice: cloacas intrat sol, et non inquinatur; Deitas potuit inquinari a vulva Virginis?*[182] Christus konnte Mensch werden, weil er sich aufgrund der Jungfrauengeburt dabei nicht befleckte. Damit wurde dieser Topos zum Bild für die Inkarnation des

178 Honorius (Ps.-Augustinus), Cognitio vitae 24, PL 40,1020.
179 Hildegard, Scivias I,4,30, CCCM 43, S. 86.
180 Hildegard, Scivias I,2,32, CCCM 43, S. 35.
181 Origenes, Gegen Celsus VI,73, dt. KOETSCHAU, BKV I/53, S. 196: »Celsus handelt hier ähnlich wie die Leute, welche der Ansicht sind, die Strahlen der Sonne würden befleckt und könnten nicht rein bleiben, wenn sie auf Düngerhaufen und (tote) Körper fielen.«
182 Ps.-Ildefons, Sermo 13, PL 96,282D; ebd. 282CD: *Sed quia non desunt qui dicant non posse fieri ut Christus de Maria virgine nasceretur, asserentes, cum sint immundi, quod par illa corporis fuerit turpis. Quod si aliquid ibi fuisset immunditiae, sua praesentia Dominus purificaret.*

Gottessohnes, die ohne Sünde geschah;[183] verbunden wird es auch mit anderen Metaphern für die Jungfrauengeburt:

gleich als zů dir
durch beschloßne tir
der engel kam geschwungen,
also kam eingetrungen
war messias,
sam durch daz glaß
der sunnen schein
klarlich tringt ein
und auch durch manig pfitze
on alles meil.[184]

Denkt man die Analogie über das Nichtbeflecken hinaus weiter, dann wird der Mutterschoß zur »Kloake« oder »Pfütze«, in der jeder andere Mensch sich befleckt hätte.

Wie Gott, so können auch seine Sakramente nicht befleckt werden. Die theologische Lehre, die Sünden eines Priesters beeinträchtigten die Gültigkeit der von ihm gespendeten Sakramente nicht, formuliert Papst Nikolaus I. im Jahr 866 in einem Schreiben an den Bulgarenfürst Bo(go)ris in dieser Metaphorik: *Non potest aliquis quantumcunque pollutus sit, sacramenta divina polluere, quae purgatoria cunctarum remedia contagionum existunt. Nec potest solis radius per cloacas et latrinas transiens aliquid exinde contaminationis attrahere: proinde qualiscunque sacerdos sit, quae sancta sunt coinquinare non potest.*[185] Im »Elucidarium« hält Honorius fest, das Altarsakrament werde durch die Priester weder positiv noch negativ beeinflußt: *Unde et a pessimis non pejoratur, et ab optimis non melioratur: sicut solis radius a coeno cloacae non sordidatur, nec a sanctuario splendificatur.*[186] In der niederdeutschen Fassung lautet der Vergleich: *gheliker wijs als de sunne nicht besmittet en wort, wanneer se schynet op den stinckenden dreek, ende se en wort*

183 Z.B. Basilius, Predigt 18,6, dt. STEGMANN, BKV I/47, S. 417: »Stelle dir doch die Menschwerdung des Herrn und Gottes würdig vor! Stelle dir die Gottheit ohne Flecken, ohne Makel vor, auch wo sie jetzt in irdischer Natur wohnt! Sie heilt das Gebrechen, ohne selbst vom Gebrechen angesteckt zu werden. Siehst du nicht, daß unsere Sonne auch den Kot bescheint, ohne selbst verunreinigt zu werden, und daß sie das Schmutzige beleuchtet, ohne üblen Geruch aufzunehmen? Im Gegenteile, sie trocknet die giftigen Säfte auf, die sie lange beschienen [...] Deshalb ward er ja geboren, damit du durch die Verwandtschaft gereinigt werdest.«

184 Jörg Preining (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 3, S. 20).

185 Nikolaus I., Ep. 97,71, PL 119,1006; danach z.B. Marbod von Rennes, Ep. 2, PL 171,1473B.

186 Honorius, Elucidarium I,30, PL 172,1130D.

oec nicht verclaert, wanneer se schynt op dat sanctowarium oft op dat blende golt.[187] Freidank holt hierzu weit aus, wobei für ihn das Allerunreinste der Teufel ist:[188]

14,2 *Der sunnen schîn ist harte wît,*
ir lieht si allen dingen gît;
desn hât si deste minre niht,
daz al diu werlt von ir gesiht.
dem wurme ist sie gemeine
und blîbet sie doch reine.
diu sunne schînt den tiuvel an
und scheidet reine doch hin dan.
als ist, swaz der priester begât,
diu messe reine doch bestât,
die kan nie man geswachen
noch bezzer gemachen.
diu messe und der sunnen schîn
die müezen iemer reine sîn.[189]

Der Vergleich läßt sich nicht nur auf den zelebrierenden Priester anwenden; das Altarsakrament wird auch dadurch nicht befleckt, daß ein böser Mensch es empfängt:

285,54 *es ist ach wunder, wann sich der schnat*
und bös das sacrament en pfat,
daz ez da von en pfecht kain quat.
sih an dy sunn in irem grat,
die gar in manchen pigel
Do über scheinet manchn unflat,
da van ir schein nit wurt zer strat.[190]

Der reine Sonnenstrahl kann auch allgemein Bild sein für den reinen und geläuterten Menschen, ohne daß die besonderen Möglichkeiten dieses Topos ausführlicher genutzt würden: *darumme sal unser sele gelůtert werden alse der schin der sunnen, der herlůhtet daz ertriche und schinet in maneger hande unreinekeit und enwirt er doch dovone nit unreine.* Die Analogie liegt hier nur im gleichzeitigen Leuchten und Rein-

187 GOTTSCHALL, Das »Elucidarium«, S. 220.
188 Im Theodizee-Argument bei Ps.-Makarius, Hom. 7,2, dt. STIEFENHOFER, BKV I/10, S. 67: »Wenn die Sonne, die doch ein geschaffener Körper ist, in schmutzige Orte hineinleuchtet, ohne beschmutzt zu werden, um wieviel weniger wird das Göttliche, wenn es mit dem Satan zusammen ist, verunreinigt oder befleckt? Gott läßt das Böse der Übung der Menschen wegen zu.«
189 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 79f.
190 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 469.

bleiben: *also sal auch der mensche schinende sin an heilegen werken, an dugenden und an gůden bizeichen gein aller der werlete und sol sich behůden, daz sine sele von keinre dotsünden it geunreineget werde.*[191] Niemand dürfe freilich glauben, so hämmert Abraham a Santa Clara seinen Hörern ein, Menschen seien wie ein Sonnenstrahl unbefleckbar: *dann durch das kott gehen vndt darvon nit bsudelt werden, khan allein die son mit ihren stralen. wier menschen aus gebrechlichkeit fallen gar offt in das kott, weil die welt gar schlipfrig ist, fallen gar offt vndt verlieren also die klarheit des h tauff.*[192] Nur von einigen Heiligen heißt es, sie seien in ihrer sündigen Umwelt nicht selbst sündig geworden; Tobias sollte zum Götzendienst gezwungen werden: *aber Tobias ware wie die Sonne, die mit Jhren strahlen auch durch die kottlakhen passiert, sich gleichwohl nit besudlet, also bliebe er auch vnder den besen vndt lasterhaften ganz fromb vndt heilig.*[193]

Die bereits gelegentlich angeklungene Vorstellung, die Sonne wirke mit ihrer Hitze gewissermaßen »reinigend«, indem sie Feuchtigkeit forttrocke, verbindet schon das »Testament des Benjamin« hiermit; der Gerechte hat einen reinen Sinn und trägt im Herzen keinen Flecken: »Denn wie die Sonne ohne Flecken bleibt, wenn sie auf Schmutz und Dünger scheint, sie trocknet vielmehr beide, vertreibt dazu den mißlichen Geruch, so auch der reine Sinn. Ist er von den Befleckungen der Erde rings umgeben, so reinigt er noch diese und wird nicht selbst befleckt« (8,3).[194] Soll der Gedanke der Erlösung mit dem Sonnenvergleich formuliert werden, dann läßt sich an dieses Trocknen anknüpfen; wohl weil sich eine Bibelstelle dafür nicht finden läßt, verbindet es der Priester Konrad mit der Vorstellung des Versenkens der Sünden im Meer: *unsers herren geburte, des heiligen Christes, diu ist gebenmazet zuo dem haitern sunnen, wan also der sunne allez daz erluhtet unde allez daz erwermt daz uf dirre welt ist, baidiu ubel unde guote, sůberchait unde unsuberchait, unde daz idoch der sunne da von niht gemailiget enwirt, also nimet ouch er vil lieber herre mit dem liehte unde mit der wirme sins heiligen gaistes aller der unsuberchait unde aller der sunde hin ze sinen genaden et projiciet in profundum maris omnia peccata vestra* (Mich. 7,19).[195]

191 Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 12).

192 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 312f.

193 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 3, S. 123; vgl. ebd. S. 97 (Loth in Sodom); Bd. 2, S. 45 (Sebastian); S. 196: *Daniel blibe vnder disen abgetterischen haiden gleichwohl beim waren glauben vndt ist nit anderst gwest als wie die sohn, so auch ohnbeflekter mit iren stralen durch die kotlaken passiert.*

194 Schrifttum, ed. RIESSLER, S. 1248.

195 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 214.

9. Sterne

Die metaphorischen Vorstellungen von »Licht« und »Reinheit« sind dort zu einer Einheit verbunden, wo Hiob von seinem Freund Bildad vorgehalten wird, niemand sei in den Augen Gottes gerecht: »Nicht einmal die Sterne sind rein vor ihm, um wieviel weniger der Mensch!« (Hiob 25,5f.).[196] Weiter ausgeführt wird die Schmutz-Metaphorik im Md. Hiob:

10013 *Ouch dy sterne algemeine*
Nicht wesen ken Gote reyne,
Verre mynner den der vule mist,
Der mensch, ken Gote luter ist.[197]

Sterne leuchten, weil sie »rein« sind. Um das Reinsein als Bedingung des Leuchtens geht an dieser Bibelstelle, nicht um das Problem der Beseeltheit der Sterne[198] oder um die Frage, wovon Sterne überhaupt beschmutzt sein können. Eine verunreinigende Materie nennt auch Gregor in der Deutung dieses Verses nicht, in welcher er »Sterne« als Gerechte versteht, die trotz ihrer »Flecken der Beschmutzung« in der »Reinheit der Heiligkeit« erstrahlen: *»Astra non sunt munda in conspectu eius«, quia apud eum districte iudicati, ipsi quoque maculas inquinationis habent, qui per munditiam sanctitatis lucent.*[199] Daß dies möglich ist,

196 Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 52, PG 56,932, zieht eine andere Lesart der Stelle (oder Hiob 15,15?) als Argument für seinen Sündenbegriff heran: *beatissimus Job* (!) *dicit: »Stellae in conspectu ejus non sunt mundae, et coelum sine crimine non est«. Si ergo impeccabilis natura stellarum et coeli, quantum ad justitiam Dei, invenitur esse peccatrix: quomodo ante eum homo appareat justus, cujus et sine voluntate peccandi natura ipse peccatum est?* Das Zitat wird auch sonst Hiob zugesprochen; St. Georgener Prediger, ed. RIEGER, S. 289: *und únser rehtekait dú ist vor ime unreht, won die sternen sint joch nit luter vor im, sprichet Job.*

197 Md. Hiob, ed. KARSTEN, S. 162.

198 Origenes, De princ. I,7,2, edd. GÖRGEMANNS - KARPP, S. 236: *Iob namque ita videtur ostendere, quod non solum stellae possint subditae esse peccatis, verum etiam quod »mundae non sint« a contagione peccati*; vgl. ebd. I,7,3, S. 238. Dem hielt z. B. Ps.-Rufinus, De fide 19 (ebd. S. 250) entgegen, dies sage nicht Hiob, sondern jemand, dessen Worte Gott ausdrücklich tadelt (Hiob 42,7). Licinianus von Cartagena an Gregor den Großen, PL 77,602B: *Habemus sane libellos sex sancti Hilarii episcopi Pictaviensis, quos de Graeco Origenis in Latinum vertit; sed non omnia secundum ordinem sancti Job exposuit. Et satis miror hominem doctissimum et sanctum, ut de stellis naenias Origenis transferret; mihi, sanctissime Pater, nullo pacto suaderi potest ut credam astra coeli Spiritus rationales, quae neque cum angelis neque cum hominibus facta esse Scriptura sancta declarat.*

199 Gregor, Mor. VIII,16,32, CCL 143, S. 404. Ohne Bezug auf Sterne wird dies häufig als Gregor-Zitat angeführt; z.B. Bavngart, ed. UNGER, S. 337: *Ez spricht sant Gregorius: Ez ist oft vnsuber in der beschævd des rehten rihtærs, daz da gůt schint nach dem wan dez wurchenden*; Joseps Sündenspiegel, ed. SCHÜTZ, S. 133: *Gregorius: Sordet in conspectu iudicis quod fulget in consideracione operantis.*

beweist die Schrift: Da Sterne bekanntlich Licht von sich geben, obwohl sie nach der Bibel nicht frei sind von Schmutz, können auch Menschen in »Reinheit« leuchten, wenn sie nicht (ganz) frei sind von Sünde.[200] Als sehr ähnlich wurde eine Aussage des Eliphaz häufig damit verwechselt: *et caeli non sunt mundi in conspectu eius* (Hiob 15,15). Dazu Didymus der Blinde: »Wie die Sterne im Vergleich zu Gott, der das Licht ist und gar nichts Finsteres hat, so ist auch der Himmel nicht rein, zwar nicht schlechthin, sondern vor Gott«.[201] Weil der »Himmel« nicht sündigen könne, will Julian von Aeclanum die Stelle auf Meterologisches beziehen: *Non hoc dicit quod caelum peccati alicuius sorde fuscetur, sed quod sola Dei natura nullae sit commutationis obnoxia; nam saepe caeli serena facies indutis nubibus obscuratur.*[202] Eine ähnliche ad-litteram-Deutung gibt der Md. Hiob als Erklärung des Vorwurfs von Eliphas, auch Hiob sei nicht »rein«:

Sich, nicht dy himel luter, fin
In Gotes angesichte sin.
Wan beide sterne unde mon
Von der sunnen ir liecht intphon.
Wan sy han zu gemischtes waz
Und eyn sulch zu versichte daz
In trube machet iren glantz.[203]

Die Allegorese sieht im »Himmel« dagegen die frommen Prediger, denn »die Himmel verkünden die Ehre Gottes« (Ps. 18,2),[204] oder die Heiligen überhaupt, da sie ein »himmlisches und engelgleiches Leben (*coelicam et angelicam vitam*) führen[205] und Gott in ihnen – wie im Himmel – wohnt (*in his habitat deus*).[206] Selbst als »Prediger der Reinheit« (*munditiae praedicatores*) sind sie vor dem strengen Urteil Gottes nicht völlig »rein«.[207] Wenn aber niemand rein ist, dann sind wir alle

200 Vgl. Gregor, Mor. XVII,17,23, CCL 143A, S. 865: *Si ipsi quoque esse sine contagio non ualent, qui inter praesentis uitae tenebras uirtutibus lucent, quanto reatu iniquitatis obstricti sunt qui adhuc carnaliter uiuunt?*

201 Didymos, Zu Hiob, Bd. IV/1, dt. HAGEDORN - KOENEN, S. 173.

202 Julian von Aeclanum, In Iob, CCL 88, S. 43.

203 Md. Hiob, ed. KARSTEN, S. 98; ebd. 6045-6050 (Hiob 15,16): *Job, vernym di meyne: Sint nicht allerdinge reyne Sin di himel, als ich jach e, Vil verre und ouch michels me Eyn swach gruelich mensch von sunden Und von argen valschen vunden*, wobei v. 6048 *quanto magis* umschreibt.

204 Gregor, Mor. XII,33,38, CCL 143A, S. 650f.

205 Bruno von Segni, In Job, PL 164, 604C.

206 Augustinus, Adn. in Iob, CSEL 28/3, S. 540.

207 Gregor, Mor. XII,33,38, CCL 143A, S. 651; ebd.: *Si igitur inter sanctos illius nemo immutabilis est, et caeli in conspectu illius non sunt mundi, quis apud se de iustitiae opere praesumat?*

auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen.[208] Die Gattung der Sündenklage kann diesen Gedanken nutzen, um die heillose Lage des Sünders auszudrücken, indem sie entsprechende biblische Formulierungen aneinander reiht: *Quis enim justus qui se audeat dicere sine peccato? quis praesumat coram te aliquid de justitia? nullus hominum est absque peccato, nullus mundus a delicto, ecce inter sanctos nemo est immaculatus. Ecce, qui servierunt Deo, non fuerunt stabiles, et in angelis reperta est pravitas* (vgl. Hiob 4,18). *Astra immunda sunt coram te, coeli non sunt mundi in conspectu tuo; quanto magis ego abominabilis, et putredo, et filius hominis, vermis* (Hiob 25,6), *qui hausi quasi gurges peccatum, et bibi quasi aquas iniquitatem, et commoror in pulvere, qui habito in domo lutea, qui terrenum habeo fundamentum?* (Hiob 4,19).[209] Nach dem Bericht eines gewissen Redemptus beruft sich Isidor von Sevilla vor seinem Tod hierauf bei der Bitte um Vergebung: *Adesto, et suscipe orationem meam, et mihi peccatori dona veniam postulatam. Quod si coeli non sunt mundi in conspectu tuo, quanto magis ego homo, qui bibi quasi aquas iniquitatem, et sumpsi, ut colostra, peccatum?*[210]

208 Bernhard, In Cant. 73,2,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 235): *Nempe ut ex utroque admoneatur infirmo mitescere in dies irae, memineritque in iudicio misericordiam superexaltare iudicio. Etenim si iniquitates observaverit, etiam electorum, quis sustinebit? Astra non sunt munda in conspectu eius, et in angelis suis reperit pravitatem* (vgl. auch Hiob 4,18).

209 Isidor, Synonyma I,71, PL 83,843C–844A, danach ausführlicher bei Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 27,82, PL 184, 1249D–1250A.

210 Redemptus, Obitus B. Isidori, PL 81,31BC.

VIII. Räumliches

1. Die »Welt« (*mundus immundus*)

Die »Welt« ist nur bedingt räumlich zu verstehen. In christlicher Literatur bündelt dieser theologische Negativbegriff verschiedene Vorstellungen wie Hinwendung zum Materiellen, Verführung zur Sünde durch schlechten Einfluß anderer, trügerische Schönheit und Glücksversprechen, die sich – zumindest im Hinblick auf die Ewigkeit – nicht einhalten lassen. In der Personifikation als »Mundus« oder »Frau Welt« wird gerade dieses Schein- und Betrugselement deutlich.[1] Als Situation des Menschen nach dem Fall und vor dem Ende der Zeiten kommt ein zeitlicher Aspekt hinzu. Räumlich ist die »Welt« einmal in Abgrenzung zum Himmel und zum Paradies zu verstehen; in monastisch geprägter Literatur kann zudem der ganze Bereich außerhalb des Klosters gemeint sein, den der Mönch als für sein Heil gefährlich verlassen hat.

Da sie als »unrein« galt, was metaphorisch etwa durch das Bild vom rußigen Kessel (dazu Kap. X,6) oder vom schmutzigen Stall (dazu Kap. VIII,7a) weiter ausgeführt wurde, mußte es als anstößig empfunden werden, daß ausgerechnet die Welt im Lateinischen *mundus* heißt. *Mundus appellatur, et indigne dicitur mundus, quia mundos non facit, sed immundos.*[2] Das Problem konnte nur durch eine Etymologie »ex contrariis« gelöst werden.[3] Diese führte zu dem verbreiteten Wortspiel mit *mundus* und *immundus*. Die Weltflucht-Schrift des Hugo von St. Viktor setzt damit ein: *O munde immunde, quale dileximus te? Hic ergo est fructus tuus? Haec promissio tua? Haec spes nostra? Quare speravimus? Quare credidimus? Quare cogitare noluimus? Ecce quomodo decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes transimus. O munde immunde, quale dileximus te?*[4] Für den Mönch ist die Erinnerung an die Welt, die er verlassen hat, unrein: *Quare immunda mundi memoria umquam retrahit mentem quam amor caeli a mundo semel extraxit?*[5] Petrus Damiani bittet den hl. Benedikt: *Nos ab immundi, Benedicte, mundi Subtrahe caeno.*[6] Bekannt ist das Wortspiel in der Romkritik des Walter von Châtillon:

CB 42,4,1 *Roma caput mundi est, sed nil capit mundum;*
quod pendet a capite, totum est inmundum.

1 Dazu STAMMLER, Frau Welt.
2 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 27, PL 171,467D.
3 Dazu STAMMLER, Frau Welt, S. 18 u. Anm.; KLINCK, Etymologie, S. 117f., vgl. S. 55, A. 80; WILLY SANDERS, Die unheile Welt. Zu einer christlichen Etymologie des Mittelalters (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 331-340).
4 Hugo von St. Viktor, De vanitate mundi 1, ed. MÜLLER, S. 26.
5 Isaak von Stella, Sermo 33,15, SC 207, S. 230.
6 Petrus Damiani, De sancto Benedicte 1,3f., AH 48, S. 41.

trahit enim uitium primum in secundum,
et de fundo redolet, quod est iuxta fundum.[7]

Die Wortspiele wurden manchmal weitergeführt, etwa von Adam de Perseigne: *Hic profecto exivit a Patre* [...] *et eiecit principem huius mundi de mundo immundo et fecit eum mundum.*[8] Der Reine (Christus), durch den die Welt gerichtet wird, wurde von den Unreinen verworfen (und gegeißelt): *flagellatur mundus, abdicatur ab inmundis, per quem iste iudicatur mundus.*[9]

Im Deutschen lassen sich der etymologische Anklang und das Wortspiel nicht nachbilden, doch geht es gewiß hierauf zurück, daß so häufig von der »unreinen Welt« die Rede ist.[10] In der Haltung des »Contemptus mundi« sollen wir *ǒch lernen, wie wir die unreinen werlt uerlazzen*;[11] wir sollen sie fliehen, *won si bǒz und unraine ist.*[12] Den späteren Mönchsvater Arsenius fordert Gottes Stimme auf, die Welt und ihre Geschwätzigkeit zu fliehen: *Arseni, vluk di unreinen werlt und wiz gerne eine.*[13] Mit einem Augustinus-Zitat wird die Welt des Truges angeklagt:

20999 *Ô werlt, ô unreiniu werlt,*
Mit manigem valschem lîbe geberlt![14]

Ähnliches schreibt man Bernhard von Clairvaux zu: *da von sprichet sant Bernhart: »owe, unrainů welt, du betrůgest mången mentschen und nimest im daz schǒne hymelriche«.*[15]

Freilich übersetzt »Welt« nicht nicht nur *mundus*; auch der Ausdruck *saeculum* kann in diese Metaphorik gestellt werden. In einem Apokryphon spricht Jesus einen Weheruf aus über solche Menschen, »die ihre Seelen in Eitelkeit ergötzen und sich selbst der unreinen Welt hingeben«: *uideo enim quosdam refrigerantes animas suas in uanitatem et tradentes se ipsos seculo inmundo.*[16] Nach dem Jakobusbrief (1,27) ge-

7 Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 110.
8 Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. RACITI, S. 332.
9 Carmina Burana 47,1,13–17, ed. VOLLMANN, S. 132.
10 Z.B. Hugo von Trimberg, Renner 12748, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 141: *in dirre werlde unreine*; Hugo von Langenstein, Martina 138,27f., ed. KELLER, S. 348: *Fri vor allim meine Dirre welte vnreine*; Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 226; *o du vnraine welt*; vgl. Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 116: *die welt mit aller ire unflat*; Arndt, Christentum I,17,9, S. 65: *freuen sich nur in dem Dreck dieser Welt.*
11 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 124.
12 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 320; vgl. Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 50: *Swer in der werlte blibet, der wirt intreinet. swer sich danne uz hebet, der blibet reine.*
13 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 55; RUBERG, Schweigen, S. 115.
14 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 168.
15 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 324.
16 Ps.-Titus, De dispositione sanctimonii, PLS 2,1533; vgl. Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, S. 62.

hört zur *religio munda et immaculata*, sich zu bewahren vor der Befleckung dieser Welt (*immaculatum se custodire ab hoc saeculo*). Im Anschluß hieran scheint das Beflecken mit der Welt auch im sexuellen Sinn verstanden worden zu sein; etwa beim Priester Konrad in einer Jungfrauenpredigt: *wan baidiu phaffen unde laigen unde alle die, die sich mit dirre werlt bewollen habent unde den ir gewizen daz sait daz si wider got sculdic sin, die můzen ouch dar zuo iemer mere sorge unde angest haben, wie sie ze (gotes) hulden chomen.*[17] Auch in einem »Lob der Keuscheit« wird die fromme Jungfrau ermahnt, die Einsamkeit zu suchen, um »rein« bleiben zu können: *flug di werlt alle gemeine, wiltu anders bliben reine!*[18]

Wenn es in soteriologischem Kontext heißt, daß Christus mit seinem Blut die »Welt« von ihren Sünden reinigte, dann ist »Welt« im Sinne von »alle Menschen« gemeint. Dies kann in der Form eines Analogiearguments geschehen, indem das »reine Blut« die »unreine Welt« reinigt. Das solle Maria, so das »Rheinische Marienlob«, in all ihrem Schmerz über den Tod ihres Sohnes bedenken:

79,13 *Du sſs beid den nutz ind dſ not,*
du sſs den sigen ind den dot,
du sſs, dat dit reine blůt aleine
dſ unrein werlt mach machen reine.[19]

Auch bei dem Gedanken allgemeiner Sündhaftigkeit geht es um alle Menschen; die Emblematik illustriert ihn mit dem Bild einer stark beschmutzten Erdkugel. Die deutsche Subscriptio zu einer solchen Pictura von Georgia Montanea († 1571) lautet:

Die gantze Welt war gar bedeckt /
Mit Sünd vnd Laster gantz befleckt /
Kein Mentsch jhm selber helffen kund /
Christus den Teuffel vberwund:
Wer nun anselben glaubet fest /
Dem ist der Glaub das allerbest /
Der jhn von Sünden machet rein /
Vnd führet jhn in den Himmel nein.[20]

17 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 260f; ebd. S. 261: *da wider habent aver die heiligen maide sunderlichen die ere, wan si umbewollen unde unsculdic sint, dazu aver si unserm herren zallen citen nach volgent, swa er chert, des suln ouch wir vil arme sundare vor sinen genaden geniezen.*

18 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit 3384f., ed. NEUMANN, S. 96.

19 Rheinisches Marienlob, ed. BACH, S. 90.

20 HENKEL – SCHÖNE, Emblemata, Sp. 44.

2. Land

Mit ihren Sünden beflecken Menschen das Land, das sie bewohnen.[21] So wird die Vertreibung der Ureinwohner Palästinas mit ihren Unzuchtvergehen gerechtfertigt (und gleichzeitig die Israeliten davor gewarnt); Lv. 18,24f.: *ne polluamini in omnibus his quibus contaminatae sunt universae gentes quas ego eiciam ante conspectum vestrum, et quibus polluta est terra cuius ego scelera visitabo ut evomat habitatores suos.* Ähnlich spricht Jer. 3,2, vom Schänden des Landes als einem »Beflecken«: *et polluisti terram in fornicationibus tuis et in malitiis tuis.* Auch das Vergießen von Blut befleckt das Land (z.B. Ps. 105,38 Hebr. *et polluta est terra sanguinibus*). Dies wird Nm. 35,33 verboten: *ne polluatis terram habitationis vestrae quae insontium cruore maculatur.* Die Leiche eines Hingerichteten würde »das Land, das der Herr dir gegeben hat«, verunreinigen; *et nequaquam contaminabis terram tuam quam Dominus Deus tuus dederit tibi in possessionem* (Dt. 21,23). An speziellen Sündern beflecken nach Berthold von Regensburg Falschmünzer das Land (*ir valscher die daz lant unreinent mit ir valschen münze*).[22]

3. Wege

Das häufige Vorkommen von Wegen in dieser Metaphorik ist meist vom Bild des »Lebenswegs« her bestimmt. Formulierungen wie »den Weg des Lebens nicht ohne Befleckung gehen (können)«[23] müssen nicht unbedingt an einen schmutzigen Weg denken lassen; das ist jedoch dort der Fall, wo etwa der die Sünde bezeichnende Straßendreck differenziert wird in »Lehm« der Werke und in »Staub« der Gedanken – beides befleckt selbst die Schritte der heiligen Lehrer: *Qui quantalibet uirtute fulgeant, esse omnino sine culpa nequeunt, cum iter praesentis uitae gradiuntur, quia eorum nimirum gressus tangitur aut luto illiciti operis, aut puluere cogitationis.*[24] Ein schlammiger Weg (*via lutosa*) hat »Pfützen der Lüste« (*paludibus voluptatum*).[25] Die Welt ist ein solcher schlammiger Weg, auf dem man leicht ausrutscht und fällt. Dabei ist nicht der Schlamm oder Schmutz Metapher der Sünde, sondern das Fallen. Julian von Vézelay knüpft an das Psalmwort an vom Riesen, der seine Bahn zieht (Ps. 18,6): *Cucurrit enim ut gigas uiam mundi huius caenosam, luteam lubricamque et numquam lubricauit, numquam cecidit,*

21 Dazu PASCHEN, Rein und Unrein, S. 34f. ("Unreines Land").

22 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 183. Eventuell zu Homosexuellen BEIN, Orpheus, S. 42.

23 Z.B. Gregor, Mor. V,38,69, CCL 143, S. 269: *Si praesentis uitae uiam illi sine contagio transire nequeunt* [...].

24 Gregor, Mor. V,38,69, CCL 143, S. 269.

25 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea V,57, PL 177,782A.

quia assistebat Domino.[26] Auf felsigem Weg beschmutzt man sich nicht die Füße mit Schlamm; er bezeichnet aus zwei Gründen die Tugenden, da diese rein sind und »fest«: *quia sicut peccata uirtutibus contraria sunt, ita et earum uiae probantur esse dissimiles. Illa enim sicut sunt mollia et dissoluta, in itineris sui caenositate uoluuntur. Virtutes autem quemadmodum rigidae sunt et immobiles, sic habent iam petralem, ubi non inquinatis, sed mundis pedibus ambulatur.*[27] Der Rückgriff auf den metaphorischen Gegensatz von »fest« und »weich, flüssig« begründet hier, weshalb der Schmutz auf dem Lebensweg den Sünden zugeordnet wird und nicht den Tugenden.

In der Bibel spricht vor allem der Psalmist von »befleckten« oder »unbefleckten« Wegen. »Auf rechtem Wege gehen« kann *ambulans in via immaculata* heißen (Ps. 100,6), wobei Gregor in seiner Deutung »Makel auf dem Weg« wohl weniger als Befleckung des Weges als die eines Voranschreitenden versteht; gemeint ist die schlechte Absicht, die ein (formal) gutes Werk verunreinigt: *Habet enim maculam in uia qui in bono opere quod agit terrenae gloriae sibi praemium proponit, qui in hoc mundo recipere mercedem requirit, et foedat in conspectu Dei speciem boni operis macula prauae intentionis.*[28] Albrecht von Eyb bringt dies in die deutsche Sprache als: *wer in gůten wercken sein aigne eer oder der menschen lobe sůchet / Der ist nit ain diener gottes / sunder seins selbs wann er sůchet in diser welt seinen lone vnd vor got vermailigt er das gůt werck mit ainer pôsen mainung / darumb hat der herr durch den propheten gesprochen / der da wandert in vnuermailigtem wege hat mir gedienet.*[29] Auch beim »reinen Weg« Gottes wird das Reinsein von Gott (oder Christus) verstanden, also von demjenigen, der den Weg geht; zu Ps. 17,31 *Deus meus, impolluta uia eius* erklärt Cassiodor: *Impolluta uia eius significat semitam eius esse purissimam. Siue hoc ad incarnationem pertinet Verbi, quam constat pollutionem non habuisse peccati.*[30] »Weg« kann für das Handeln stehen, und dieses ist dann »rein«; Bruno von Segni: *Impolluta via ejus. Omnia opera ejus pura et sancta, et omnes viae ejus misericordia et veritas.*[31] Bei Notker geht Gott nicht den »Weg der Sünder« (vgl. Ps. 1,1): *Der mîn got ist. des uueg ist unbeuuollen. er ne-gât uiam peccatorum (uuek*

26 Julian von Vézelay, Sermo 3, SC 192, S. 92; ebd.: *Et, o Domine Iesu qui solus stas et assistis Domino, extende et porrige manum labentibus, ut te iuuante qui cadit adiciat ut resurgat* (vgl. Ps. 40,9).
27 Cassiodor, In ps. 39,3, CCL 97, S. 363.
28 Gregor, In Ez. II,10,16, CCL 142, S. 390; danach Hraban, In Ez. 16, PL 110,963D, dort *quia in hoc mundo recipere*.
29 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 207.
30 Cassiodor, In ps. 17,31, CCL 97, S. 162. Vgl. zu Ps. 17,33 *et posuit immaculatam uiam meam* (ebd. S. 163): *Immaculatam uero uiam dicit, uitam purissimam sine sorde delicti, quam ille solus ambulauit, qui peccata non habuit.*
31 Bruno von Segni, In ps., PL 164,753D.

sunderro).[32] In der Metaphorik der Psalmen wird über den Frevler geklagt, »dessen Wege zu aller Zeit befleckt sind«; Ps. 9,26 (5) *inquinatae sunt viae illius in omni tempore.* Dies kann den Sünder meinen, der sich selbst mit Lastern befleckt.[33] Nach Cassiodor ist es vom Antichrist ausgesagt: *omnes semitas habere pollutas, id est: cogitationes factaque sordentia. Necesse est enim ut sint contaminata atque polluta, quae ducato pestiferi diaboli sordidantur.*[34] Bei der Seligpreisung *Beati immaculati in via qui ambulant in lege Domini* (Ps. 118,1; dazu Kap. II,1e) ist bereits im Psaltertext von »unbefleckten« Menschen die Rede, die einen Weg gehen, nicht vom reinen oder unreinen Weg.

Bei seinem Aufruf zur Buße greift der Täufer auf ein Prophetenwort zurück (Jes. 40,3): *Vox clamantis in deserto: parate viam Domini, rectas facite semitas eius* (Mt. 3,3; Mk. 1,3; Lk. 3,4). Gregor versteht dies als Bereitung des Weges Gottes zum Herzen[35] durch die Predigt.[36] Wo dieses Bereiten des Weges die Buße meint, ist an ein Reinigen von Sünden gedacht: *Via ergo paranda per poenitentiam est, per contritionem, per confessionem, per satisfactionem. Via paranda est, ut ejiciatur lutum luxuriae, ut ejiciatur pulvis vanae gloriae, lapis mentis induratae.*[37] Offenbar in Anlehnung an diese Auslegungstradition spricht ein Prediger allgemeiner vom schmutzigen Weg, der den Reisenden hindert, seinem König entgegenzugehen: *Der horich wech hindert ovch den wegereisen daz er deme himelischen kůnige niht mach begegen.* Der unreine Weg ist Unkeuschheit als ein Leben nach dem Fleische. Dieser Weg soll nicht gereinigt, sondern gemieden werden: *Wiltu snellecliche zvgegen dime kůnige lovfen. so soltu diesen horich wech vermiden. Diz hor machet die leidigen* (»ledigen«) *lůte vnreine. vnd die gebůndenen lůte mit der ȇe noch vnreiner. vnd machet die. die wider der nature lebent al gar stinkende.* Die Aufforderung zum Reinigen entfernt sich dann völlig von

32 Notker, In ps. 17,31, ed. PETRUS W. TAX (ATB 8) Tübingen 1979, S. 52.

33 Odo von Asti, In ps., PL 165,1167D: *quia Deum non cognovit, omni tempore sese vitiis coinquinavit.*

34 Cassiodor, In ps. 9,26, CCL 97, S. 106. Vgl. Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,770D–771A: *Sicut enim super Judaeos, Christi ac discipulorum ejus interfectores, omnis sanguis justus venit effusus super terram a sanguine Abel justi usque ad sanguinem Zachariae: sic super Antichristum sanctis omnibus inimicum venient inquinationes omnium retroactorum temporum, et ideo inquinatae sunt viae illius in omni tempore.*

35 Vgl. Hieronymus, In Mt. I, CCL 77, S. 16: *Animas credentium praeparabat in quibus ambulaturus erat Dominus ut purus in uiis purissimis ambularet.*

36 Gregor, In Ev. I,20,3, PL 76,1161B: *Omnis qui fidem rectam et bona opera praedicat, quid aliud quam venienti Domino ad corda audientium viam parat? ut haec vis gratiae penetret, ut lumen veritatis illustret, ut rectas Deo semitas faciat, dum mundas in animo cogitationes per sermonem bonae praedicationis format*; Beda, In Mc. I, CCL 120, S. 438f.

37 Alanus, Sententiae 26, PL 210,244C. Vgl. Petrus Lombardus (Ps.-Hildebert), Sermo 57, PL 171,618D: *Praeparemus viam Domino, poenitendo, credendo, prava abjiciendo.*

der Metaphorik des Wegs: *Wirf hin biderbe man daz hor von dir. vnd merke daz dv dem himelriche kein vlecke gewesen mach.*[38]

Die Metaphorik vom schmutzigen und reinen Weg ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der weiten Bildlichkeit des Weges.[39] Verbunden werden kann sie etwa mit der Vorstellung des Abweichens vom rechten Wege; dann liegt freilich der Schmutz **neben** dem Weg. Bei Petrus von Blois ist es der »Königsweg« (*via regia*) der Tugend, auf dem man sicher geht; wer ihn dagegen verläßt, der landet im Schmutz (der Sünde): *si quis cedit ab ea, semper est in luto.*[40] Auch eine Wegeallegorese des St. Georgener Predigers kommt von der »Reinheit« des Weges schnell auf seine »Mitte«: *nu sint zwai ding die den mentschen ziehent uss der mitli des weges, daz er entraint wirt: der ist ains dů schonhait der creature; daz ander ist ain angebornů untugent.*[41]

4. Stadt

Zum traditionellen Ideal einer Stadt zählt ihre Sauberkeit, wobei die Bedeutung der reinen Luft für die Gesundheit der Bürger hervorgehoben wird. Aus theologischer Perspektive kann Skepsis an einer nur äußerlichen Reinheit laut werden: Die sauberste Stadt nütze nichts, wenn die Einwohner »unrein« sind. Richard von St. Viktor knüpft an die Vorstellung an, in einem Tal gelegene Städte seien besonders schmutzig (und deshalb ungesund): *Sunt quidam qui gloriantur habitare se in civitate, in clivo alicujus ardui loci posita, quia civitas talis cadentibus pluviis lavatur sordibus suis, et habet inde non solum vias mundiores, sed et auras saniores. Vituperant quoque civitates in imo positas propter sordes, et sordium fetores, aeris exinde corruptiones, quia civitates, inquiunt, tales per fetores suos devorant habitatores suos. Sed quid prodest tibi corporali habitatione manere in sublimitate locorum, si prava conversatione verseris in profundo vitiorum?*[42]

Das Himmlische Jerusalem

Wird (das irdische) Jerusalem als »reine Stadt« gepriesen, dann geht es um die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Stadt.[43] Im eschatolo-

38 Predigten, ed. LEYSER, S. 43; vgl. ebd. S. 43f.: *Da von spricht her dauid propheta. Beati inmaculati in vita* [!]. *Das spricht. selich sin die vnbewollenen in diser werlde. die da leben nach gotes gebote. vnd nach sinem willen reinicliche ane vlecken. Treges tu mensche der vlecken icht an dir. so bite got daz er sie dir ab neme.*

39 Dazu grundlegend HARMS, Homo viator (Lit.!).

40 Carmina Burana 31,7,5f., ed. VOLLMANN, S. 74.

41 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 190.

42 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,10,22,1, ed. CHATILLON, S. 416.

43 Z.B. Albrecht von Johannsdorf, MF 89,22 (Minnesangs Frühling, edd. MOSER – TERVOOREN, S. 185).

gischen Kontext ist von der Reinheit des Himmlischen Jerusalems in der Johannesapokalypse die Rede, wo es heißt, nichts Unreines werde in die Stadt eingehen; Apk. 21,27 *nec intrabit in ea aliquid coinquinatum et faciens abominationem et mendacium.* In der frühmhd. »Beschreibung des Himmlischen Jerusalem« heißt dies: *diu buric nehein meil dolt.*[44] Der sakrale Bereich des Himmels läßt es nicht zu, daß Unreines in ihn eindringt, eine Vorstellung, die etwa in der Legende der Maria Aegyptiaca sich darin äußert, daß diese Maria den Tempel nicht betreten kann, solange sie »unrein« ist (dazu Kap. XI,2c).[45] Hier erklärt dieses Motiv metaphorisch, weshalb Sünder nicht in den Himmel kommen: Die Himmelsstadt steht nur den »Reinen« offen. So spricht Jesus zu seiner Mutter:

499 *dîn tugent den himel zieren sol.*
der phallenz zimt dîn sêle wol,
diu niht bewollenes în lât
und niuwan den reinen offen stât.[46]

Daß es Menschen sind, die in den Himmel eingehen oder nicht, wirkt gelegentlich zurück auf den Bibeltext. Heinrich von Hesler paraphrasiert die Stelle als *Do enkomet aber niemant in Wen die lutter gar von sunden sin*, wobei man rein von Sünden wird, indem man sie beichtet.[47] Auch im Lateinischen wird von *aliquid coinquinatum* entsprechend in *aliquis coinquinatus* geändert; so etwa wenn verschiedene Arten der Sündenreinigung als Eintrittsbedingung für den Himmel genannt werden: *Nec intrabit in eam aliquis coinquinatus, quoniam quicunque in eam intrat, aut baptismate, aut martyrio, aut poenitentia, aut igne purgatorio, prius a cunctis sordibus mundari oportet.*[48]

5. Tempel

Die Vorstellung, daß ein sakraler Bereich »rein« ist und nicht verunreinigt werden darf (oder kann), zeigt sich etwa, wenn ein Tempel (oder eine christliche Kirche) dadurch unrein wird, daß dort ein Verbrechen wie Mord geschieht. Auch jeder Geschlechtsverkehr wäre hier beflekkend.[49] Daß die Söhne Elis am Eingang des Bundeszeltes mit Frauen

44 Himmlisches Jerusalem 127 (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 100); dazu Kap. II,2j.
45 Zum Gralstempel im »Jüngeren Titurel« ENGELEN, Edelsteine, S. 340.
46 Konrad von Heimesfurt, Unser vrouwen hinvart, edd. GÄRTNER – HOFFMANN, S. 22.
47 Heinrich von Hesler, Apokalypse 22371f., ed. HELM, S. 328.
48 Bruno von Segni, In Apc. VII,21, PL 165,729C.
49 Z.B. Damaskusschrift XII,1f. (MAIER – SCHUBERT, Qumran-Essener, S. 183): »Niemand schlafe in der Stadt des Heiligtums bei einem Weibe, um so die Stadt des Heiligtums durch ihre Unreinheit zu verunreinigen.«

schliefen (1 Sam. 2,22), wird als Beflecken des »Tempels« aufgefaßt (*Den tempel se leten bevlecken*): *Templum Domini polluerunt, ideo in strage Philistinorum cum multitudine ceciderunt.*[50] Besonders Ehebruch,[51] doch auch schon unkeusche Phantasien (»Träume«)[52] beflecken einen Gott geweihten Ort. Hildegard von Bingen läßt Gott ein Wehe ausrufen über diejenigen, welche »die geheiligten Orte mit dem Blut des Mordens oder dem in Ehebruch oder Unzucht vergossenen Samen« beflecken (*sanctificata loca scilicet polluendo seu cum sanguine homicidii seu cum pollutione seminis illud educendo in adulterio aut fornicatione*).[53] Beflecken kann man einen heiligen Ort nicht nur durch schlimme Taten, sondern auch durch Schwätzen in der Kirche: *quia sicut enorme est polluere sacrum locum per turpia opera, ita enorme peccatum est ipsum sacrum locum polluere turpiloquio.*[54] Götzendienst befleckt das Heiligtum.[55] Ungläubige, die einen Tempel schänden, »beflecken« ihn (z.B. Ps. 78,1 *polluerunt templum sanctum tuum*; vgl. Ps. 73,7).[56] Heidnische Tempel werden »gereinigt«, indem man die Götzenbilder in ihnen zerstört; so beim Pantheon in Rom:[57] *dar nach do die christenheit gewůchs und oberhan genam, do vorwůrfen sie die alde bosheit und reinigeten daz selbe hůs von den abgotin und wihetenz do in die ere unser vrowen sente Merien und aller gotis heiligen.*[58]

Wie »Kirche« noch heute als Gebäude wie auch als Institution verstanden werden kann, so bieten sich Erwähnungen von Gotteshäusern in der Bibel (Stiftshütte, Tempel) der Allegorese für ekklesiologische Aussagen an. In der Deutung der Vertreibung der Händler aus dem

50 Joseps Sündenspiegel, ed. SCHÜTZ, S. 208. Gregor, In I Reg. II,45. CLL 144, S. 146, bezieht dies auf Ketzerei: *Cum mulieribus quippe iudaeis dormire est uariis heresibus pollui.*

51 Vgl. Gregor von Tours, Histor. V,49, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 380: *Sed et in adulteriis saepe in ipsam sanctam porticum deprehensus est. Commota autem regina, quod scilicet locus Deo sacratus taliter pollueretur iussit eum a basilica sancta eici.*

52 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 45: *Van unkusheit kůmet blintheit dez herzen, unstete gesichte, unreinekeit an herzen, an worten und werken* [...], *unkusheit mit den lidigen, mit elichen, mit magen und mit geistlichen, eintreinen heilige stete und heilige zit mit unkuschen droumen.*

53 Hildegard, Scivias III,5,25, CCCM 43A, S. 426.

54 Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. BROOMFIELD, S. 548.

55 Hraban, In Ep. ad Rom. 1, PL 111,1303CD: *Sed et si qui in immunditia contumeliis afficiant corpora sua, ex illis sunt qui commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei* (Röm. 1,23), *nisi quod graviori sacrilegio is qui jam fidelis est, templum Dei, quam profanus adhuc templum contaminat idolorum.*

56 Vgl. Otto von Freising, Chron. VII,30, edd. HOFMEISTER – LAMMERS, S. 550–552: *Ecclesias Christi* [...] *fede polluit.*

57 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1021B–1022A: *Romae antiquum templum Pantheon in honore omnium deorum, immo daemoniorum, erat, quod papa Bonifacius, eliminata omni spurcicia ydolorum, in honore Dei Genitricis Mariae et omnium martyrum in Maio dedicaverat.*

58 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 208. Vgl. Predigten, ed. LEYSER, S. 110.

Tempel (z.B. Mt. 21,1-17) ist der heilige Bezirk die Kirche (»die heilige Christenheit«), die frei sein soll von Handel, Wucher und Simonie: *daz dar inne sin sol, daz sol alliz gotelich sin und reine, swer dar inne ist ein wůcherere und schatzgyrich, der sitzit ober dem wechsele, den vortribit uner herre dar uz, enist iz niht er, anme jungistin tage.*[59] Ihre Höllenstrafen werden schlimmer sein als die des Judas: *der witze werdent grözzer denn Judas, wan si sint die ůbeln schachær die meins træchtins haus bewollen habent.*[60]

Anders als bei den vielen abwertenden Metaphern für den menschlichen Leib äußert sich ein positives Leibesverständnis in den Worten des Paulus (1 Kor. 6,19), »eure Glieder sind ein Tempel des Heiligen Geistes«.[61] Hierzu stellt sich die Bildlichkeit der Befleckung freilich ebenso leicht ein[62] wie zu 1 Kor. 3,17: Schwer erzürnt Gott, wer unkeusch lebt *vnd vnserm herren sin hus entreinet. Davon spricht sente paulus. Siquis templum dei violaverit disperdet illum deus. swer so gotis hůs entreinet. den verlůsit der almechtige got.*[63] Immer wieder ist es Sexuelles, das diesen — im Deutschen meist als »Haus« Gottes bezeichneten[64] — Tempel beschmutzen bzw. »schänden«[65] würde. In den Thomasakten bewegt Christus in der Person des Apostel Thomas als Hochzeitsgast ein Brautpaar dazu, den ehelichen Akt nicht zu vollziehen: »Erkennet, daß ihr, wenn ihr euch von diesem schmutzigen Verkehr befreit, heilige Tempel [...] werdet«.[66] Cyprian klagt über solche, die als Tempel Gottes ihre Glieder »mit schändlichem und schlimmem Beischlaf beflecken« (*qui Dei templa et post confessionem sanctificata et illustrata plus membra turpi et infami concubitu suo maculent*).[67] Bei Tertullian ist es das Amt der *pudicitia*, als Aufseherin und Priesterin des Tempels

59 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 121.

60 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 145. Die Habgier befleckt auch sonst die Kirchen; Johannes von Salisbury, Entheticus dogmate philosophorum 1491f., ed. JAN VAN LAARHOVEN, Entheticus maior and minor (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 17) Leiden 1987, S. 203. *Aestus avaritiae sapientum corda perurit, polluit ecclesias, sancta profana facit.*

61 OHLY, Art. »Haus«, Sp. 952, nennt dies "ein grundlegendes Argument für eine christl. Hochschätzung des Leibes"; vgl. ebd. Sp. 960-962.

62 Vgl. Leo I., Tract. 78,3, CCL 138A, S. 496: *Templum enim facti Spiritus sancti, et maiore quam umquam copia diuini fluminis inrigati, nullis debemus concupiscentiis uinci, nullis uitiis possideri, ut uirtutis habitaculum nulla sit contaminatione pollutum.*

63 Predigten, ed. LEYSER, S. 64.

64 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 135: *Dannan ist uns nôt, daz wir daz gotes hûs, daz wir selbe sin, iht zeruðren mit deheiner unreinecheit, als .s. Paulus sprichet: Si quis templum dei uiolauerit, disperdet illum deus. Swer zeuðret daz hus unsers herren, den zeuðret got selbe* (1 Kor. 3,17).

65 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,869A: *Corpora namque vestra sunt Spiritus sancti templa, in baptismate dedicata. Qui ergo templum Dei violat, hunc Deus disperdens damnat.*

66 Thomasakten 12 (Apokryphen, ed. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, S. 308); ARNOLD-DÖBEN, Bildersprache der Gnosis, S. 105.

67 Cyprian, Ep. 13,5, CSEL 3/2, S. 507f.

darauf zu achten, daß Gottes Sitz im Tempel nicht befleckt wird: *Nam cum omnes templum dei simus, inlato in nos et consecrato spiritu sancto, eius templi aeditua et antistita pudicitia est, quae nihil inmundum nec profanum inferri sinat, ne deus ille qui inhabitat inquinatam sedem offensus derelinquat.*[68] Als Beispiel für die schädliche Wirkung geschlechtlicher Verfehlungen kann es heißen: *Luxuria nocet multipliciter. Deo est contumeliosa, quia templum ejus inquinat.* [...].[69] Honorius schreibt im Katalog der sieben Hauptsünden: *Septimum est luxuria, cum quis tantummodo inmundiciae sordibus se involvit et templum Dei qualibet spurcicia polluit.*[70] Albrecht von Eyb beruft sich auf Isidor von Sevilla: *Jsidorus schreibt das durch vnkeüschait werd befleckt vnd gemackelt der tempel gotes der mensch.*[71] Ähnlich geißelt Johann von Soest sexuelle Zuchtlosigkeit: *Nam ipsa intemperancia deo est odibilis quia templu(m) eius sc(ilicet) ho(m)i(n)e(m) coinquinat: demonibus est placita quia gaudent cu(m) homo ceciderit.*[72] Im Afortiori-Argument gegen die Unkeuschheit heißt es bei Johannes Brenz: *Es sol yhe vnser leib / ein tempel Gottis vnd des heiligen Geists sein. Nun acht es die wellt sehr streflich / so einer / ein yrdischen / steinen tempel entweicht vnd befleckt / wie streflich ist dann so einer durch hurerey den waren tempel Gottis entweicht / vnd durch vnkeuscheit befleckt?*[73]

Wie bei der Metaphorik für den menschlichen Leib (und für den Menschen überhaupt), so ist auch das Bild des Tempels für das menschliche Innere (Herz, Seele)[74] meist an das Einwohnen Gottes gebunden. Nach dem Barnabasbrief war unser Herz zuvor wie ein von Hand gemachter Tempel, voll von Götzendienst und eine Behausung der Dämonen; nach der Taufe ist er zur Wohnung Gottes geworden.[75] Im Zusammenhang mit dem »Herzen« ist oft von Gedankensünden die Rede; so würden (nach Julian von Vézelay) schon unreine Gedanken den Tempel des Herzens als Sitz Gottes schänden: *Si enim de deuirginanda et defloranda uirgine cogitaret, si mentem fornicaria cogitatione pollueret, templum profecto Domini profanaret et de sacello pectoris sui, ubi pars Domini esse debet, extruderet.*[76] Tropologisch gilt für das Herz oder die Seele, was sonst für das Kirchengebäude gilt. Caesarius von Arles stellt die Erwartung des Christen an eine Kirche der Erwartung Gottes

68 Tertullian, De cultu feminarum II,1,1, CCL 1, S. 352.
69 Hugo Ripelin, Comp. III,21, S. 114.
70 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1010C.
71 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 94; vgl. Isidor, Sent. II,39,20, PL 83,642C: *Inter caetera septem vitia fornicatio maximi est sceleris, quia per carnis immunditiam templum Dei violat.*
72 Johann von Soest, Libellus salutis, Rom, BAV, Cpl. 1475, fol. 156^{r}.
73 Brenz, Der Prediger Salomo, fol. 135^{r}.
74 Das Herz als Tempel: OHLY, Art. »Haus«, Sp. 982-987.
75 Barnabasbrief 16,7f. (Schriften des Urchristentums, Bd. 2, dt. WENGST, S. 185).
76 Julian von Vézelay, Sermo 27, SC 193, S. 622 (zu Hiob 31,1).

an die menschliche Seele an die Seite: *Vis basilicam nitidam invenire: noli tuam animam peccatorum sordibus inquinare. Si tu vis ut basilica luminosa sit, et deus hoc vult, ut anima tua tenebrosa non sit.*[77] Tiere, vor allem Schweine und Hunde, würde man in der Kirche nicht dulden; so soll es auch mit den Sünden des Menschen sein.[78] Indem er noch weitere Tiere (Basilisk, Fuchs, Löwe) nennt und diese einzelnen Vergehen zuordnet, entsteht bei Wilhelm von Auvergne auf diese Weise ein ganzer Sündenkatalog: *Memento igitur Baptismalis consecrationis, qua templum Dei sanctum factus es, & in honorem divini nominis consecratus. Si templum illud porcorum infernalium volutabulum fecisti per luxuriam, si fanum idolorum, & ut vulgo dicitur scholam per avaritiam, quae idolatria est* [...], *si et arcem, & munitionem diaboli per superbiam, si cavernam reguli per invidiam. si vulpiu(m) infernaliu(m) latibulu(m) per dolositate(m), si cubile leonis, qui circuit quaerens, quem devoret, ut dicit Petrus in 4 per iracundiam, & ad hunc modum de aliis vitiorum pestibus, sacrilegae executionis reatu polluisse te ipsum manifestum est.*[79]

Aufforderungen zum Reinigen des Tempels knüpfen an den Gedanken des Einwohnen Gottes an; Petrus Lombardus: *Expurgemus ergo templum mentis nostrae, ubi venientem Dominatorem nostrum recipiamus.*[80] Gott will nicht in den Tempel des Menschen kommen, bevor dieser sich nicht gereinigt hat: *Unde swer des niht tuot, daz im die stinkenden sünde unde die unreinen sünde lieber sint danne der almehtige got der daz êwige leben ist, der ist êwiclîche verlorn iemer mêr.*[81] Die Verfahren des Reinigens richten sich nach den unterschiedlichen Arten der Beschmutzung.[82] Zum Schänden des Menschen als Tempel Gottes (1 Kor. 3,17) betont Petrus Damiani die verschiedenen Stärken der Befleckung eines Tempels: *Templum sane, id est materialis quaelibet ac terrena basilica, aliquando puluere uel leui quacumque sorde polluitur, aliquando per effusionem sanguinis uel certe per admissum aliquod graue facinus uiolatur. Sed cum solus se nimius puluis exaggerat, uel tenuis quaedam*

77 Caesarius von Arles, Sermo 229,3, CCL 104, S. 907.

78 Caesarius von Arles, Sermo 229,3, CCL 104, S. 908: *Quomodo nos in ecclesia nec porcos nec canes nos volumus invenire, qui nobis horrorem faciant, ita et deus in templo suo, id est, anima nostra nullum peccatum inveniat, quod oculos suae maiestatis offendat.*

79 Wilhelm von Auvergne, Tractatus novus de poenit. 3, S. 574.

80 Petrus Lombardus (Ps.-Hildebert), Sermo 57, PL 171,618D.

81 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 566; ebd.: *und er wil ouch in deheines menschen herze noch in sîne sêle niemer komen, wan daz sich gereinet hât vor allen sünden.*

82 Alanus, Sermo 2, PL 210,202D–203B (über den Tempel Salomons), nennt drei Schmutzmaterien für drei Hauptsünden; *Tribus autem solet infici hospitium, a quibus nos oportet mundare mentis tabernaculum, scilicet sterquilinio, pulvere et luto.* Der Mist bezeichnet die *luxuria*, der Staub die Eitelkeit (*vana gloria*), der Lehm die Hagbier (*avaritia*). *Purgemus igitur mentis hospitium a sterquilinio, per continentiam; a pulvere, per patientiam; a luto, per eleemosynam, ut ita in nobis dignum possimus Deo praepare habitaculum.*

pollutio pauimenti munditiam foedat, leui ramusculo quod iniectum est scopitur, et sic ad priorem munditiam quod foedatum est reuocatur. At, si uel homicidii uel grauissimi, quod absit, sceleris contaminatione respergitur, denuo per summi sacerdotis officium necesse est instauretur. Wie beim materiellen Tempel eine leichte Beschmutzung leicht zu beseitigen ist, so können auch wir uns als »Tempel Gottes« von kleinen Sünden leicht durch Bußleistungen reinigen: *Nos certe in die sacri baptismatis, per sanctificationem Spiritus, Dei templum sumus effecti. Quod si uel otiosi sermonis uel exigui cuiusquam reatus attaminatione contingimur, facile est ut leuis poenitentiae satisfactione purgemur. At si grauis culpae lepram nos incurrisse contigerit, adeunda est protinus mater ecclesia, supplicandus est pontifex, ut animae nostrae templum, quod uiolatum atque destructum inmani scelere cernitur, per sacerdotalis auctoritatis officium ac satisfactionis dignae remedium nouiter instauretur.*[83] Solch schlimme Verbrechen wie Mord verlangen demnach eine (öffentliche?) Kirchenbuße.

6. Haus, Wohnung

Auch ein profanes Gebäude ist unrein, wenn Sünden darin geschehen und Sünder in ihm wohnen. Ein Bordell heißt *daz unreine hus*;[84] ein »keusches Haus« wird von keiner Unzucht befleckt (*Nullis polluitur casta domus stupris*).[85] Kaum lasse sich ein Haus finden, klagt Berthold von Regensburg, das frei sei von Unzuchtsünden: *Und ir ist alse vil worden, daz man lützel iendert dehein hûs vindet, daz vor den selben sünden gar reine sî. Unde dar umbe, ir hêrschaft, ir sult reine gesinde haben.*[86] Ein »reines Gesinde« wählt sich der reine Hausherr des Himmels mit den jungfräulich Lebenden aus: *Immaculatus dominus immaculatam sibi elegit familiam.*[87] Da Götzenbilder das Haus eines Christen verunreinigen würden, zerstört man sie sogleich nach der Taufe von Pantaleons Vater und wirft sie in den Schmutz:

594 *daz wart gereinet unde vrî*
vor wandelbæren sachen,
wan si begunden swachen
die valschen göte sîn iesâ.[88]

83 Petrus Damiani, Sermo 72,10, CCCM 57, S. 428.
84 Das Passional 28,76, ed. KÖPKE.
85 Horaz, Carm. IV,5,21, ed. FÄRBER, S. 192.
86 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 469.
87 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 261; vgl. Hraban, Hom. de festis 39, PL 110,71D–72A: *Immaculatus Dominus immaculatam sibi familiam etiam in hoc pleno colluvionum fragilitatis humanae corpore consecravit, dum in toto mundo virgineus flos Mariae immarcescibiles coronas innectat.*
88 Konrad von Würzburg, Pantaleon, ed. WOESLER, S. 24f.

Das »Haus« wird zur Metapher, wenn Gott oder Dämonen im Menschen oder seinem Innern »wohnen«.[89] Gnostisch bereits ist der Gedanke, durch das Einwohnen der Dämonen werde das Herz wie ein Haus durch fremde Bewohner beschmutzt; Klemens von Alexandrien zitiert Valentinian: »Mir scheint, daß das Herz etwas ähnliches erleidet wie eine Herberge: denn diese wird oft angebohrt, aufgegraben und oft mit Schmutz gefüllt von Menschen, die sich darin zügellos aufhalten und auf den Ort nicht achten, weil er einem anderen gehört.«[90] Eine solche Unreinheit des Herzens besteht in Begierden und Lastern; es ruhen soviele Teufel in den Herzen, wie es dort unreine Begierden gibt (*in eorum cordibus daemonia requiescunt quot desideria inmunda*).[91] Der (unreine) Teufel fühlt sich in einem unreinen Haus wohl, so daß von Unreinheit auf ein Einwohnen des Teufels geschlossen werden kann: *Ubi immunditia est corporis, ibi habitatio diabolici spiritus, qui maxime gaudet in inquinatione carnis nostrae.*[92] Da hier von Sexuellem die Rede ist, bringt allein schon die Analogie der Unreinheit körperliche Verfehlungen mit dem Teufel in Verbindung. Zugleich wird deutlich, daß »Unreinheit« einem Einwohnen Gottes entgegensteht.

Wie speziell beim Tempel, so hat auch allgemein beim Haus die mit der Vorstellung vom Einwohnen Gottes verbundene Metaphorik von »Rein« und »Unrein« meist die Funktion, zur Reinhaltung oder zur Reinigung des Herzens aufzurufen. Eine Wohnung muß rein sein, wenn der (sünden)reine Gott hinein geladen wird.[93] Gott will nur in einem von Sündenschmutz freien Herzenshaus wohnen:[94] *Si illum qui ab omni peccato mundus est, in cordis nostri hospitio habere volumus, oportet*

89 Dazu OHLY, Art. »Haus«, bes. Sp. 997ff.; vgl. JOHANNES HAUSSLEITER, Art. »Deus internus« (RAC 3, Sp. 794–842); zu Herz/Seele als Kloster BAUER, Claustrum (dort allgemeiner S. 32–222: "Das Herz als Haus. Zur Geschichte einer Metapher"). Neueres bei DEMS., Mensch als Haus.

90 ARNOLD-DÖBEN, Bildersprache der Gnosis, S. 104; vgl. Klemens von Alexandrien, Strom. II,20,14,5f., dt. STÄHLIN, BKV II/3, S. 232; OHLY, Art. »Haus«, Sp. 1001.

91 Gregor, In I Reg. III,144, CCL 144, S. 278.

92 Hraban, Hom. de festis 47, PL 110,87BC; ebd. 87B: *Castitas enim angelica est vita; castitas cum humilitate, Spiritus sancti merebitur habitationem, quem expellit immunditia libidinum.*

93 SCHWAB, Interpretation, S. 160f. Z.B. Ps.-Makarius, Hom. 15,45, dt. STIEFENHOFER, BKV I/10, S. 147: »Zieht in dieser Welt ein Herrscher irgendwohin zum Aufenthalt und trifft es sich, daß jenes Haus irgend eine Unreinheit aufweist, so wird es erst in guten Stand gesetzt, vielfache Ausschmückung findet statt und Wohlgerüche werden verbreitet. Um wieviel mehr bedarf das Haus der Seele, in dem der Herr sich niederläßt, vieler Ausschmückung, damit er, der Makellose, der Untadelige, dort einziehen und ruhen kann. In einem solchen Herzen ruht Gott und die ganze himmlische Gemeinde«; vgl. ebd. 15,33, S. 139.

94 Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 1,5, PL 184,510D: *Felix illa anima est, quae domum cordis sui de peccatorum sordibus studet emundare, et sanctis ac justis operibus adimplere, ut in ea non solum angelos, verum etiam Dominum angelorum habitare delectet.*

primo ut illud ab omni vitiorum sorde purgemus.[95]

9 *Ein ruhsam friedlich Herz sei dieses Haus*
Von Mißgunst, Haß und Neid halt du es rein
All, was nicht Liebe ist, das fege aus,
Nur wo der Friede wohnt, kehrt Jesus ein.[96]

Da in der Eucharistie Christus in den Menschen eintritt, kann diese Metaphorik zum würdigen Kommunizieren ermahnen.[97] Wer Christus unwürdig im Haus seines Herzens empfängt, geht der sündentilgenden Kraft der Eucharistie verlustig: *swel mentsch ůnsern herren unwirdeklich enphahet in sin hertze, daz vol ist alasters und untugend, daz wirt me gekrenket denn gesterket, und ladet dester me sůnd uff sich selben. ůnser herre wil nit sin in aim unsubern und in aim unrainnen hertzen. er wil sin in aim schônnen hus, won sin herschaft gezimet wol in schôni und in wunneklichi ze wandlenn.*[98] Dieser Appell hat häufig die Form eines Afortiori-Arguments; wer Gäste ins Haus lädt, der reinigt und schmückt es; so soll es erst recht vor dem Empfang des Herrn in der Kommunion geschehen: *Nu sůle wir merken wie wir gelebt haben. ob wir die unreinicheit unsers herzen von uns geworfen und vortriben haben, daz unser herre des niht da vinde daz ime missevalle, so si wir selich. habe wir des niht getan, so ist uns engestlich.*[99] Auch Sünden des Leibes würden die Augen des in der Eucharistie eintretenden Gastes Christus beleidigen: *Ad adventum tali hospitis, purget domum proprii corporis; emundet eam a sterquilinio luxuriae, a pulvere vanae gloriae, a luto gulae; ut ipse adveniens, placide dignetur ibi quiescere* [...]; *ne immunditia hospitii, oculos offendat tanti hospitis.*[100]

Der Heilige Geist kommt nur dann ins Haus des Herzens, wenn es zuvor — mit guten Werken - gereinigt wurde: *vns ist vil důrft daz wir in in vnser hůs. daz ist. in vnser herze laden mit allen gůten werken. vnd mit allen gůtin dingen. vnd vnser herze also reine machen. daz iz ime gezeme vnd wol gevalle zv eime hůs. wane der heilige geist ulůwet alle bosheit vnd trůgene.*[101] Ein Ort für dieses Thema ist die Pfingstpredigt, zum Beispiel bei Honorius: *Ideo karissimi, diligamus Deum*

95 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,12, PL 79,590B; ebd.: *Emundemus ergo interiora mentis nostrae...*
96 Brentano, Werke, edd. FRÜHWALD u.a., Bd. 1, S. 460.
97 Hildebert (?), Sermo 46, PL 171,573B: *Maxime enim iram Dei incitat, qui corpus Domini in sordido hospitio recipit.*
98 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 84.
99 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 95.
100 Alanus, Summa de arte praedicatoria 37, PL 210,182C.
101 Predigten, ed. LEYSER, S. 91. Vgl. Ps.-Makarius, Hom. 27,19, dt. STIEFENHOFER, BKV I/10, S. 241: »Es ist wie mit einem Hause, das voll Gestank und Unflat ist. Dieses muß vollständig gereinigt und geschmückt und mit allerlei Wohlgerüchen und Schätzen erfüllt werden. Nur so zieht statt des Satans der Heilige Geist ein und ruht in den Seelen der Christen.«

mandata ejus servando, ut ipse diligat nos mansionem sibi in nobis praeparando. De hospicio cordis nostri stercus peccatorum poenitentia et confessione extergamus, lacrimis sordes diluamus, floribus bonorum operum ornare studeamus, ut Spiritus sanctus dignetur adventare et dignum habitaculum sibi praeparare.[102] Aufrufe zur Beichte bedienen sich dieser Argumentation (*das er gantz auß seůbere vn(d) reynige das hauß seins hertzens. durch ein ware rewsame vnd lautere beicht*),[103] wobei etwa der Reinigungsvorgang des Auskehrens weiter ausgeführt werden kann (dazu Kap. XI,7). Sind verschiedene Arten von Schmutz des Hauses genannt, dann geht es um einen Katalog von Sünden, die aus dem Herzen wie aus dem Haus entfernt werden sollen; dabei werden jeweils andere Eigenschaften der entsprechenden Materien metaphorisch genutzt (z.B. Stein = hart, usw.). Wenn ein König oder ein anderer großer Herr ins Haus kommt, so reinigt und schmückt man es; man fegt die Spinngeweben ab, beseitigt den Lehm (*hor*) am Fußboden, und entfernt Spreu (*caf*), Steine und Staub. Der Prediger erläutert, was dies *geistliche bedutet daz ich nu gesprochen habe. Daz spynebet daz da hoch hanget daz bezeichent den hohmůt. vnd hohverticheit* [...]. *Daz hor bezeichent diu vnkůscheit die den menschen vnrein machent als ein hor. Daz caf bezeichent ytele ere die da vlůget als ein caf. Die steyn bedůtent herticheit des herzen. vnd der stůb lichticheit iteler gedanken. Sus geteine vnreinicheit sule wir werfen vz vnserme herzen mit warer růwe. vnd mit warer bicht. vnd mit wirdiger bůze.*[104]

Eine positive biblische Beispielgestalt ist Martha, die sehr bemüht war, ihr Haus für den Besuch Jesu herzurichten (vgl. Lk. 10,38ff.): *Also sule wir tvn. wir svln die alde bose gewonheit vnser sv̊nden von vnserm herzin nemen. vnde svln iz reinigen. vnd sv̊ln also dar in entphan vnsern liben vrv̊nt vnsern herrin ihes. cristum. als in martha enphink in ir hůs. vnde sůln ime vlizecliche dinen mit allen gůten dingen.*[105] Der Zöllner Zachäus erreichte durch das vierfache Erstatten unrechtmäßig genommenen Geldes, daß der Herr in sein Haus kam (Lk. 19,5-8): *Der hete ŏch ein uil michel teil mit unrehte gewunnen, daz galt er allez uierspilde unde garnte da mite, daz min trohtin in sin hus rŏhte ce chomenne. Also scult ir ime garwen daz hûz iwers herzen unde scult daz reinen uon aller slahte unrehte, so herberget min trohtin in iwerm herzen unde gît iv die ewigen genâde.*[106]

102 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,964CD; vgl. Gregor, In Ev. II,30, 2, PL 76,1220D-1221A; OHLY, Art. »Haus«, Sp. 1000.
103 Spiegel des Sünders, ed. VAN DEN BROEK, S. 282.
104 Predigten, ed. LEYSER, S. 40f.
105 Predigten, ed. LEYSER, S. 96f.
106 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 137f.

7. Tierbehausungen

a) Stall

Als Spezialfall eines Gebäudes dient ein für Haustiere errichteter Stall in einem Afortiori-Argument dem Aufruf zur Reinigung des Innern, wobei Caesarius von Arles das Wortspiel *animal/anima* nutzt, um aufzuzeigen, daß eine Sorge, die wir Tieren angedeihen lassen, bei der Seele erst recht notwendig sei: *Nam quomodo stabula iustum est ut cotidie mundari faciamus, ne equi nostri patiantur iniuriam, sic nimis et iniustum et satis crudele est, si maiorem curam habeamus de animalibus quam de animabus nostris.*[107] Als wenig wertvolles Gebäude ist der Stall ein Bild für die Welt im Gegensatz zum »Palast« des Himmels.[108] Als unreines Gebäude, in dem man sich leicht selbst befleckt, kann der Stall zudem Metapher sein für die »Welt« im Gegensatz zum »geistlichen Leben« im Kloster: *daz man reinchleicher dar inne lebt denne in der werlt, wan div ist ein stal vol aller vnsvbercheit; vnd wer mach da inne gewonen an vlechen?*[109]

b) Dachsbau

Behausungen, die von (wilden) Tieren selbst errichtet werden, lassen sich ebenfalls in diese Metaphorik einbeziehen. Die Füchse, so heißt es manchmal, bauen sich keine eigene Höhle. Wenn der Dachs seinen Bau verläßt, dann geht der Fuchs hinein und läßt seine Exkremente dort zurück. Da der Dachs den Gestank davon nicht erträgt, gibt er seine Höhle auf, so daß der Fuchs sich dort niederlassen kann. Diese Naturgeschichte[110] einer unrechtmäßigen Besitzaneignung[111] wird von geistlicher Deutung mit der Metaphorik des Wohnens im Herzen verknüpft. Gott (als Dachs) schuf sich unser Herz als Wohnstatt; doch der Teufel (als Fuchs) verleidet es ihm, indem er es mit Sünden beschmutzt; so kann er das Herz, nachdem Gott es verlassen hat, als Wohnung in Besitz

107 Caesarius von Arles, Sermo 61,2, CCL 103, S. 268; OHLY, Art. »Haus«, Sp. 999.

108 »Stall« im Vergleich zum »Palast« des Himmels: Bavngart, ed. UNGER, S. 233: *Augustinus: Ob dirre charchær so schon ist, owe, wie schone danne der palast ist, vnd ist der stal dirre werlt so wunnechlich.*

109 Bavngart, ed. UNGER, S. 193.

110 Dazu GOLDSTAUB – WENDRINER, Bestiarius, S. 216; R. RIEGLER, Art. »Dachs« (HDA 2, Sp. 129–134) Sp. 130; SCHMIDTKE, Tierinterpretation, S. 294 (Fuchs II); CHRISTIAN HÜNEMÖRDER (LMA 3, Sp. 427). Die Beschreibungen scheinen weitgehend der Wirklichkeit zu entsprechen; vgl. KARL VON FRISCH, Tiere als Baumeister, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1974, S. 260.

111 Vgl. Alexander Neckam, De nat. rer. II,127, ed. WRIGHT, S. 207: *Sic sic multi sunt qui turpiter res alienas invadunt, jus sibi dicentes, cum nemini liceat jus sibi dicere. Turpiter acquisita detinent injuste, et dominium usurpant sibi illicite.*

nehmen.[112] Nikolaus von Landau: *bi deme reinen diere sullen wir virsten got, unsern herren, der hat in menslicher nature gearbeit mit der lere sins mundes und mit der arbeide, die er leit an henden und an fůszen, und mit deme smertzen sins dodes, daz er die sele hat gereineget von den erbesünden und hat sie bereit zů einre lusteclichen wonestede, in der er selbir begeret zů wonene. daz weiz auch der bose geyst wole unde darumme verunreineget er sie mit den sünden, wo er mag und wanne er mag unde wie vil er mag, unde mit den sünden so herhebet die sele den dyfel und vertribet got.*[113] Thomas von Chobham illustriert mit diesem Naturexempel seine Aufforderung, die Sünde auch deshalb zu fliehen, »weil sie selbst schmutzig ist und das Herz des Menschen vollständig verunreinigt; denn der Teufel wohnt nur an dreckigem und unreinem Ort« (*quia ipsum sordidum est et cor hominis inquinat totum. Diabolus autem non habitat nisi in loco sordido et inquinato*). Gleichzeitig nennt Thomas noch als »Nestbeschmutzer« den Uhu, um zu zeigen, was geschieht, wenn man den Teufel in sein Herz läßt: *Diabolus, enim, habitans in corde humano facit ibi latrinam suam, quia diabolus, sicut bubo, semper inquinat nidum suum, quia scit quod in loco sordidato Dominus non habitabit. Facit enim diabolus sicut uulpes: cum numquam habeat domum propriam querit foueam animalis quod dicitur taxus siue melota, et ponit stercora sua ante ingressum fouee, propter quorum inmunditiam nunquam reuertitur taxus in foueam illam, et ita liberam habet domum uulpecula. Horribile est tam inmundum hospitem suscipere qui lectum suum coinquinat.*[114] Das Beschmutzen läßt sich näher als Laster der Völlerei bestimmen,[115] oder als Ursünde, bei welcher der Gedanke der Erlösung nahelegt, daß der Dachs sich eine neue Wohnung baut:

112 Jakob von Vitry, Exempla, ed. CRANE, S. 123 (Nr. 292): *Quod videns vulpes dolosa coinquinat ejus fossam, et ita melos dimittit eam et sic vulpes habitat in domo illa non construxit, et pro qua non laboravit. Ita est de Deo et dyabolo. Deus autem animas nostras creavit et pro ipsis redimendis multum laboravit; postquam autem dyabolus domum nostram coinquinat, Deus, qui fetorem sustinere non potest, recedit et domum dyabolo relinquit.* Hugo von St. Cher (nach Frey, Therobiblia. Thierbuch, fol. 299[r]): *Taxus facit foueam, & vulpes eo absente stercorat ibi, & Taxus propter immundiciam recedit: Simili modo effugat diabolus Dominum de corde hominis.*

113 Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 18); LÜERS, Sprache, S. 273. Ist im letzten Satz *so herberget* zu lesen?

114 Thomas von Chobham, Summa de arte praedicandi IV, CCCM 82, S. 104f.; der Autor läßt sich davon assoziativ zur »Höhle« tragen, in welcher Saul seine Notdurft verrichtete: *Quod significatur per hoc quod Saul speluncam intrauit ut ibi uentrem purgaret* (1 Sam. 24,4). Der Allegorese entspringt die Genitivmetapher von der »Höhle deines Herzens«: *Vnde si permiseris eum intrare in speluncam cordis tui, statim eam inquinabit* (S. 105).

115 So im »Etymachie«-Traktat (44); dazu jetzt die Ausgabe von NIGEL HARRIS, The Latin and German »Etymachia«. Textual History, Edition, Commentary (MTU 102) Tübingen 1994, bes. S. 349-353, die nicht mehr benutzt werden konnte.

464,989 *also gab der tyefel rat*
Even und Adam zů der tat,
daz ir got nie mer gerůchet
und ain rainew wonung sůchet,
unser frowen, die můter zart
die er von dem fuchs bewart.
wans mit sünden wår enphangen,
Christ wår auch zů ir nicht gangen.[116]

Durch die Immaculata Conceptio wurde Maria auf diese Weise zum reinen Dachsbau Gottes, der würdig war, den reinen Gottessohn aufzunehmen.

116 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 289; die Naturbeschreibung ebd. 464,980-988, S. 288f.; SCHMIDTKE, Tierinterpretation, S. 294; KÖNIG, Aussagen, S. 124.

IX. Tiere

1. Schwein

Unter den als »schmutzig« geltenden Tieren steht das Schwein (*porcus, sus*)[1] gewiß an erster Stelle; anders als das auch positiv verstandene Wildschwein (*aper*)[2] wurde das Hausschwein metaphorisch fast ausnahmslos in negativem Sinne verwendet.[3] Die für das Schwein charakteristische – auch durch die Etymologie *Porcus quasi spurcus*[4] gestützte – »Unreinheit« geht wohl auf das fast immer hervorgehobene »Wälzen« in Schlamm und Dreck zurück, mit dem auch Isidor die genannte Etymologie begründet: *Ingurgitat enim se caeno, luto inmergit, limo inlinit. Horatius: Et amica luto sus.*[5] Dafür gibt es einen einfachen physiologischen Grund: Da ein Schwein keine funktionsfähigen Schweißdrüsen besitzt und deshalb nicht schwitzen kann, muß es sich Kühlung auf andere Weise verschaffen. Es erreicht dies durch Suhlen, bei dem der Kühleffekt im Schlamm weit größer ist als in einfachem Wasser.[6] Dies erklärt die Vorliebe für den Schlamm, wobei es einen »sauberen« Schlamm dem von Kot und Urin verunreinigten deutlich vorzieht.[7] Der vor allem bei gemästeten Schweinen oft panikartige Versuch, dem Hitzschlag zu entgehen, diente Petrus Chrysologus – in einer Deutung der Schweine, die der Verlorene Sohn zu hüten hatte (Lk. 15,15) – als Vergleich für das Kühlen der »Hitze des Fleisches« beim Wollüstigen: *mittat ad pascendos porcos, eos uidelicet, qui proni semper in terram uiuunt uentri, et aestus carnis in uolutabris luti temperant, in ceno premunt, refrigerant in gurgite uitiorum.*[8] Die bereits von Heraklit gemachte Beobachtung, daß Schweine »sich im Dreck wohler fühlen als in sauberem Wasser« (Frgm. 13), wurde durchweg als Neigung zu schmutziger Materie mißverstanden. Sie steht metaphorisch für denjenigen, der Schlechtes Gutem vorzieht; toposartig meint es den Ehebrecher, der das »reine Wasser« der Ehefrau meidet und sich zum »trüben Pfuhl« einer Dirne begibt:

1 Dazu u.a. SILLAR – MEYLER, Pig; vgl. KARL AUGUST GROSKREUTZ, Die Sau des Salomo. Fährten des weißzahnichten Schweines in der Weltliteratur, Reinbek 1989.
2 Dazu u.a. SPECKENBACH, Eber; SCHOUWINK, Eber.
3 Vgl. Petrus von Capua (PITRA, Spicilegium Solesmense, Bd. 3, S. 47f.): *Porci vel sues tantum tetris litteris scribuntur.* Die wenigen Ausnahmen will ich an anderer Stelle behandeln.
4 Isidor, Etym. XII,1,25, ed. LINDSAY; Bartholomäus Anglicus, De rer. propr. XVIII,85, S. 1103;
5 Isidor, Etym. XII,1,25, ed. LINDSAY; vgl. Horaz, Ep. I,2,26, ed. SCHÖNE, S. 142.
6 MARVIN HARRIS, Wohlgeschmack und Widerwillen. Die Rätsel der Nahrungstabus, dt. ULRICH ENDERWITZ, Stuttgart 1988, S. 73.
7 HARRIS, Wohlgeschmack (wie A. 6), S. 67.
8 Petrus Chrysologus, Sermo 2,5, CCL 24, S. 25.

MF 29,27 *Swel man ein guot wîp hât*
unde zeiner ander gât,
der bezeichent daz swîn.
wie möht ez iemer erger sîn?
Ez lât den lûtern brunnen
und leit sich in den trüeben pfuol.
den site hât vil manic man gewunnen.[9]

Indem er die Sünde der Tugend vorzieht, erweist der Mensch sich Gott gegenüber, der ein so herrliches Geschöpf wie den Menschen hervorgebracht hat, als undankbar:

17976 *Diz ist ein smit ober alle smide*
Der sulche forme guzet,
Als weninc hers genuzet
Und so dicke wir in irbelgen,
So wir inz hor uns welgen
Also die witzelosen swin,
Die reine brunnen lazen sin,
Die semfte, lutter sin und kul,
Und vallen in den vulen pful.[10]

Der (negative) Pfuhl der Schweine steht oft schönen Orten gegenüber, die meist durch Wiesen und Blumen charakterisiert sind. So warnt Frauenlob mit diesem Bild (die Schweine: *Die kürn (ein) hol wol mit unflate für blünde grüne hübeschlich mit hübeschem rate*)[11] die (»unverschämte«) Jugend davor, das Laster mehr zu schätzen als die Tugend:

XIII,13,3 *So scham dich, gar verschamte jugent!*
du tust alsam ein tummes swin,
Daz vür den grünen anger nimt
die trüben lachen und daz hor.[12]

Bei Michel Beheim (nach Wilhelm Peraldus?) steht ein »Bett mit edlen

9 Herger (Minnesangs Frühling, edd. MOSER – TERVOOREN, S. 53); vgl. Der Saelden Hort 5754–5756, ed. ADRIAN, S. 103: *und tůnt alsam dů verlin, die daz luter wasser lant und in den pfůl sich legen gant*; SCHMID, Predigtsammlung, S. 79: Ehemänner, die zu Dirnen gehen, "gleichen Schweinen, die das klare Wasser meiden und sich im Morast wälzen".

10 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 264. Die »Herren« sollen keine Juden an ihren Höfen dulden, denn sie *sint horic nach Cristes zit* (4779); ders., Evangelium Nicodemi 4772–4775, ed. HELM, S. 196: *Durch got entut niht als die swin, die claren brunnen kulen lazen und in den pfulen sich welgen und unreinen.*

11 Frauenlob XI,9,6f., edd. STACKMANN – BERTAU, S. 534; ebd. XI,9,8f.: *hin, arger mut; hin, swachez cleit, du list in schanden quate.*

12 Frauenlob, edd. STACKMANN – BERTAU, S. 546.

Rosen« für die Freuden des Paradieses, auf die der Mensch für die Kotlache der Sünde verzichtet:

189.79 *Wann sech ein swein auf einer seit*
ein chotlaken vol wustikeit
und ander halb ein bet pereit
mit edlen rosen schone,
So eilet dach das swein vor hin
und lieff czu der chotlaken in.
also ist der unkeuschen sin,
die in dy sund vil wuste
Erwelln für den wollüste
des paradises wunne sam
und fur ir er und guten nam,
die seu verliesen mit der scham
der wusten sund vil hone.[13]

Wo der Teichner gegen Ehebrecher polemisiert, stellt er dem »schönen Anger« (der »reinen« Ehefrau) eine schlimme *hülwe* »Pfütze« gegenüber:

34,57 *er geleicht auch wol dem swein*
daz ab schônen angerlein
an ein pôssew hulben gat,
der ein rain chonn hat
und get von ir in ein stal
zu einem weib an eren smal.[14]

Das den Schlamm suchende Schwein kann schon deshalb so leicht mit »fleischlichen« Sünden in Verbindung gebracht werden, weil das »säuische Leben« auch sonst die allein auf weltliche Lust ausgerichte Lebensweise meint, was in der Polemik gegen die »Epikureer«[15] — auch in Horaz' ironischer Selbstbezeichnung als »Schwein aus dem Stall Epikurs« (*Epicuri de grege porcum*)[16] — wie im Vergleich der sexuellen

13 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 179f. Alanus, Dist., PL 210,963D-964A: *sicut sus mundam areae planitiem, campum floridum, prata virentia deserit, luto gaudet, sterquilinio studet, limo deliciatur, paludibus amicatur; sic homo peccator, paradisum aeternae beatitudinis deserens, in lutum luxuriae se dejicit, in volutabrum gulositatis se dimittit; et sicut sus paludibus amicatur, sic homo peccator, limpidissimum fontem charitatis praeterit, in terreno affectu dimittitur, mundanarum divitiarum stercora amplexatur.*

14 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 40; dort steht neben dem Vergleich des Ehebrechers mit der Katze (dazu Kap. IX,3) auch noch einer mit einem Käfer: *so hat er auch eins chever mût, der an cheiner stat nicht ruet dann wo er ein pozz hor siecht und rast auf schonen pluemen nicht. also tût der eprechâr: im sind rainew weib unmâr.*

15 Dazu ILONA OPELT, Hieronymus' Streitschriften, Heidelberg 1973, S. 62.

16 Horaz, Ep. I,4,16, ed. SCHÖNE, S. 148.

Ausschweifung (Luxuria) mit dem Leben von Schweinen zum Ausdruck kommt.[17] Zudem ist das »Sich-Wälzen«[18] oder »Sich-Versenken« eine verbreitete Metapher für das Sich-Ausliefern an Sünde und Lust.[19] Dabei wird immer an Schlamm und Morast zu denken sein, in den meisten Fällen wohl auch an ein Schwein (selbst dann, wenn es nicht ausdrücklich genannt ist). In der Sünde sinkt der Mensch auf die Stufe des Tieres hinab, wozu Boethius in einem Sünden-Tier-Katalog auch das Schwein nennt: *Foedis immundisque libidinibus immergitur? Sordidae suis voluptate detinetur.*[20] Die Neigung zum Schlamm meint die Neigung zum »Irdischen«: *Sunt tamen quidam qui mores bestiales induentes, oculos declinant in terram, non nisi terrena cogitantes. Isti sunt quasi sus in volutabro luti, demersi in limo profundi.*[21] Immer wieder geht es um Polemik gegen die »Epikureer«, welche die Glückseligkeit darin erkennen sollen, in »Lüsten sich zu wälzen«: *Stoicus enim, ut rerum contemptum doceat, in mortis meditatione uersatur; Peripatheticus in inquisitione ueri; uolutatur in uoluptatibus Epicurus.*[22] Die Homosexuellen werden umschrieben als jene, *qui in tali impiae huius actionis coeno volutantur.*[23] Man kann sich in »schmeichlerischen Lüsten«[24] oder im »Lehm der Luxuria«[25] wälzen. Petrus von Blois klagt über solche, die *in locis coenosis et fetidis se voluptuose volutant.*[26] Gregor spricht von einem Priester, von dem man sage, daß »er sich nach dem Fall weiterhin in seinen Vergehen wälze« (*qui post lapsum in suis adhuc dicitur iniquitatibus uolutari*).[27] Gott schiebt nach Cyprian die Strafe für den Sünder oft auf, damit dieser sich nach langem Wälzen im Schmutz von

17 Z.B. Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 42, PL 40,1316: *Luxuria deprimit hominem intra se, quia cum factus sit ad imaginem Dei, velut porcus in luto vivere quaerit*; Archipoeta, Carm. 2,29f., ed. LANGOSCH, S. 54: *Voluptate volens frui Conparabar brute sui.*

18 Vgl. RÖHSER, Metaphorik, S. 43 ("eine religiös-sittliche Metapher").

19 Augustinus, Enarr. in ps. 29,2,13, CCL 38, S. 183: *Qui ergo libidinibus sese immergunt et terrenis desideriis, descendunt in lacum.*

20 Boethius, Consolatio Philosophiae IV,3, edd. GEGENSCHATZ - GIGON, S. 184; dazu GRUBER, Kommentar, S. 338.

21 Alanus, Sententiae, PL 210,239BC.

22 Johannes von Salisbury, Policraticus VII,8, ed. WEBB, Bd. 2, S. 122; vgl. Augustinus, Enarr. in ps. 73,25, CCL 39, S. 1022: *qui uoluptatem corporis summum bonum dixit, hunc philosophum porcum nominauerunt, uolutantem se in coeno carnali.*

23 Corpus Iuris Civilis, Novelle 141,1 (SPREITZER, Sünde, S. 111).

24 Hildegard, Scivias III,4,20, CCCM 43A, S. 405: *uolutantur in blandis uoluptatibus habentes delicias et suauitatem carnis suae*; vgl. Petrus Chrysologus, Sermo 66,2, CCL 24A, S. 394: *qui in deliciis uolutabatur.*

25 Caesarius von Arles, Sermo 225,4, CCL 104, S. 890: *in ebrietatis cloaca iacere, in luto luxuriae volutari.* Vgl. Augustinus, Enarr. in ps. 9,14, CCL 38, S. 66: *in suarum uoluptatum coeno uolutari.*

26 Petrus von Blois, Ep. 11, PL 207,35C.

27 Gregor, Ep. XI,38, CCL 140A, S. 933f.; zum selben Fall ebd. XI,10, S. 875: *Praeterea peruenit ad nos quod dilectio tua libenter malos homines in societate sua recipiat, adeo ut presbyterum quendam, qui, post lapsus est, [et] in sua adhuc dicitur iniquitatis pollutione uersari, familiarem habeat.*

Irrtum und Verbrechen schließlich doch noch bekehre (*et homo in errorum et scelerum contagio uolutatus uel sero ad Deum conuertatur*).[28]

Verbal äußert sich dieses »Wälzen« auch in Bildungen mit *volvere*. Gott sieht das Entsetzliche, daß der Mensch wie ein Schwein sich in Unzucht und Vergehen »eingewälzt hat«: *quod fornicatione immundissimarum et fetentium praevaricationum ille involutus est, se in his polluens velut porcus luto involvitur, qui munditiam quaerere et intueri atque amplecti debuit, cum se in omnibus contemptibilem et dissolutum fecit.*[29] Auch von Dämonen kann dies ausgesagt werden. Nach Bernhard sei es im Alten Testament verboten gewesen, Schweinefleisch zu opfern, weil Schweine die »unreinen Geister« bezeichnen, die allein ihren Gefallen daran finden, sich in den Schlamm von Laster und Verbrechen einzuwälzen: *Nam et idcirco in sacrificiis prohibetur animal illud offeri, quia spurcos spiritus immundosque designet, qui, relicta omni munditia, solis sibi in spurcitiis complacentes, vitiorum et criminum semper caeno delectantur involvi.*[30] Manche Menschen geben sich mit fleischlichen Lüsten nicht eher zufrieden, bis sie sämtliche Glieder des Leibes in den Schlamm gewälzt haben; Salvian von Marseille ermahnt die Sünder, *ut, licet lapsi sint, non commorentur in lapsu nec in uolutabris suis sordentium suum more uersentur, qui cum aestuantes aluos caeno inmerserint, nequaquam sordidis uoluptatibus satisfaciunt, nisi tota penitus luto membra conuoluant.*[31] Schweine erheben sich wenigstens manchmal aus ihrem Dreck, um etwas zu fressen; sollte der Sünder den Sündenschmutz nicht ebenfalls mindestens von Zeit zu Zeit verlassen?

Sus de sorde levat, saltem dum colligit escas,
Cur nunquam surgit sorde volutus homo?[32]

Die »Suhle« (*volutabrum*) kann Metapher sein für die Luxuria,[33] speziell Ehebruch,[34] für Trunksucht[35] oder Müßiggang;[36] auch allgemein für Laster, in die man »versinkt«: *Ego reus cecidi in foveam peccatorum.*

28 Cyprian, De bono patientiae 4, CCL 3A, S. 120.
29 Hildegard, Liber div. oper, I,3,16, PL 197,804C.
30 Bernhard, In Natali S. Benedicti 5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 4).
31 Salvian von Marseille, Ad Ecclesiam I,9,45, CSEL 8, S. 238.
32 Alanus, Liber parabolarum 1, PL 210,581A.
33 Caesarius von Arles, Sermo 1,13, CCL 103, S. 10: *Nos autem qui frequentissime videmus oves domini nostri aut invidiae veneno percuti, aut volutabro luxuriae suffocari, aut in ebrietatis cloaca mergi, sive reliquis quibuslibet criminibus obligari.*
34 Caesarius von Arles, Sermo 189,4, CCL 104, S. 773: *ut cupiditatem* [...]. *ebrietatis etiam cloacam, et adulterii volutabrum tamquam ipsum diabolum fugiatis.*
35 Caesarius von Arles, Sermo 55,4, CCL 103, S. 243: *Non sufficit misero ebrioso, in volutabro ebrietatis seipsum inmergere, nisi et alios secum conetur involvere.*
36 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,24, PL 79,598A: *et in otiosae vitae volutabro jacentes.*

Ego culpabilis cecidi in puteum iniquitatis. Ego infelix cecidi in profundum malorum: descendi miser in volutabrum vitiorum.[37] Wie Schweine in der Suhle, so beflecken Sünder sich selbst mit Sündenschmutz: *In terra uenter adheret, cum reprobi peccatorum sordibus tamquam in uolutabro luti semetipsos coinquinant.*[38]

Im Deutschen stehen mit dem Verb »suhlen«[39] die Formen *besul(w)en* (dazu Kap. II,2e) oder *sulgen*[40] für das Unreinwerden durch Wälzen im Schlamm, wobei dieses *sulgen* auch das Beflecken anderer meinen kann; in einem »Streit der Töchter Gottes« wirbt die personifizierte Barmherzigkeit um Verständnis für den »armen« Menschen, dessen Seele »gegen seinen Willen« von der Sünde wie von einem Schwein beschmutzt werde:

601 *Sich, des slammes brődekeit*
Und des ubels snődekeit
Lyt dem menschen also na
In dem vleische leider da
Daz di sunde sunder wanc
An des armen menschen danc
Slinget in di sele sin
Und si sulget als ein swin.[41]

Ähnliches gilt für das Verb *bewellen* (dazu Kap. II,2d): *Alsô sult ir iuch niht bewellen mit den sünden als daz swîn mit dem unflâte*;[42] wie für (reflexives) *welge(r)n*[43] und *bewelgen*. Bei Heinrich von Hesler ist es »Mist«, in dem das Schwein sich wälzt:

15085 *Also sint valsche cristen,*
Die sich in der sunden misten

37 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 73,169, PL 184, 1306A.; vgl. Caesarius von Arles, Sermo 81,1, CCL 103, S. 334: *si tamen post acceptum baptismum ad vitiorum non revertimur volutabrum.*

38 Ambrosius Autpertus, In Apc. V, CCCM 27, S. 401.

39 Dazu DWb X/4, Sp. 1007–1109; z.B. V. Herberger: *dasz si im sündenschlam sich haben besület.*

40 Md. Hiob 4217–4222, ed. KARSTEN, S. 69: *Ydoch von boser gewonheit, Di schentlich zu den sunden treit, Kumit iz daz der mensch willeclich Und von gewisser bosheit sich In sunden sulget als ein swin, Daz in dem phule jo wil sin.* Ohne Schwein ebd. 8775–8778, S. 142: *Der* (Gott) *mac in noch dem tode quelen, Der wol sine schult kan zelen, In der er hat gesulget sich By disem leben lesterlich.*

41 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 10.

42 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 201.

43 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 123: *besůlit als ein swin daz sich gewelgert hat in dem phůle*; Heinrich von Hesler, Apokalypse 1150–1152, ed. HELM, S. 19: *Die sich nich in den misten Der horigen sunden welgen Und iren schepfer nicht irbelgen*; ebd. 1014, S. 16: *Die sich hir misgevurent nicht Noch welgent in der sunde pful.*

Als die swin bewelgen
Und irn got irbelgen.[44]

Auch *wüelen* scheint diese Bedeutung haben zu können (neben dem Aufwühlen der Erde mit dem Rüssel):

2239 *Vergessen was die ziele miin,*
Wen ich se nicht bevuelte.
Sam in der misten de swiin,
So lach ich in die sunden unde wulte.
Ich leebte sam eyn beest in tummer wise.[45]

Vor allem im Nhd. tritt das Verb *wälzen*[46] hinzu, auch in der Form *umwälzen*; Völlerei drückt das Gemüt des Menschen nieder, so daß er an Fleischliches denkt und *macht / das er als ein slaffender sein selbs vergisset vnd in ain vihischs leben wirt gefürt vnd sich vmbweltzet als ain schwein in dem kot aller sünden.*[47]

Das Motiv »Schwein wälzt sich im Schlamm« kann von der Allegorese zu allen Erwähnungen eines Schweins in der Bibel eingeführt werden. Zu dem misogynen Spruch von der schönen und dummen Frau als goldenem Nasenring einer Sau (Prov. 11,22) kommt ein Kommentar schnell zum Beschmutzen des Ringes in der Suhle (*immergit circulum aureum in volutabrum luti*), wodurch er seine Schönheit verliert; ebenso verhalte es sich bei einer schönen oder geschmückten Frau, die sich »mit dem Schlamm der Lust zu beflecken liebt« (*si se coeno libidinis coinquinare diligit, et adulteriis corrumpit*). In geistlicher Deutung befleckt unreines Handeln denjenigen, den die Kenntnis der hl. Schrift schmückt: *sed more suis terram fodiendo coinquinat et luto immergit, quia ornatum per quem notitiam Scripturarum accepit, immunda actione sordidavit.*[48]

Rückkehr zur Schweinesuhle (2 Ptr. 2,22)

An einer Stelle der Bibel ist ausdrücklich von der Suhle der Schweine die Rede; der zweite Petrusbrief zitiert ein »Sprichwort«, das in seinem zweiten Teil nicht biblisch ist; auf die Irrlehrer treffe das wahre Sprich-

44 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 221; der Reim auf *erbelgen* »erzürnen« auch (ohne Schwein) ebd. 11349–11353, S. 166: *Und den die mich irbelgen, Swenne sie sich bewelgen In sundilichem meine, Daz sie sich wider reine Machen mit waren ruwen.*

45 Bruder Hans, Marienlieder, ed. BATTS, S. 97; vgl. ebd. 2333f., S. 102.

46 Abraham a Santa Clara, Neue Predigten, ed. BERTSCHE, S. 15: *Zur Zeit des Patriarchen Noe thetten fast alle menschen in sinden sich welzen wie die schwein in dem kott.* Vgl. DWb XIII, Sp. 1425–1427.

47 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 167. Vgl. DWb XI/2, Sp. 1245.

48 Honorius, In Prov., PL 172,318AB.

wort zu: »der Hund kehrt zu seinem Erbrochenen zurück und das gewaschene Schwein zu seiner Drecksuhle«: *contigit enim eis illud veri proverbii: canis reversus ad suum vomitum et sus lota in volutabro luti* (2 Ptr. 2,22). Wie der im nächsten Kapitel zu behandelnde Vergleich mit dem Hund, der erneut frißt, was er erbrochen hat (vgl. Prov. 26,11), ist die Analogie zu einem Schwein, das sich bald wieder in der Suhle beschmutzt, nachdem man es gewaschen hatte, ein einprägsames Bild für jede Art von Rückfall nach einer Besserung. Mit diesem Verhalten eines verachteten Tieres kann menschliches Handeln verächtlich gemacht werden. Da es sich aber um einen natürlichen Vorgang handelt, der keinen anderen Ablauf erwarten läßt, wird gleichzeitig nahegelegt, daß es zur menschlichen »Natur« gehöre, nach einer Besserung immer wieder rückfällig zu werden. Die genaue Herkunft des Sprichworts ist unbekannt; wenn auch das erwähnte Heraklit-Diktum, Schweine fühlten sich wohler im Dreck als im sauberen Wasser, anklingen mag,[49] so wurde der Spruch doch erst in dieser den Rückfall thematisierenden Form des Petrusbriefes[50] zu einem zentralen Stück metaphorischer Idiomatik.

Als Rückfall in die Häresie des Kleomenes erscheint dies bei Hippolyt von Rom; eine Zeitlang gaben seine Anhänger »aus Scham und von der Wahrheit bezwungen, nach, nach kurzer Zeit aber wälzten sie sich wieder in demselben Kot.«[51] Sonst meint die Suhle auch hier allgemein Sünden und Vergehen: *Considerate, fratres, quia beatus Petrus hoc peccatoribus contestatur, quod si postea quam redimere peccata coeperint, iterum ad criminum volutabra redierint, efficiantur eorum posteriora peiora prioribus.*[52] Das Waschen der Schweine mochte zunächst als Anspielung auf die Taufe verstanden werden,[53] später ließ es jedoch meist an ein Reinigen mit Tränen der Reue denken, das sinnlos ist, wenn man sich danach wieder beschmutzt. Zu Jes. 1,16: *Lavamini, mundi estote* heißt es in einer Predigt: *waschet ůch, spricht er, und ir sit reine. swer siner sůnde zu bichte kůmet mit inneclicher andacht und die beweinet, der hat sich wol gewaschen; vellet er aber wider, so geschit ime als deme swine daz sich weschet und aber in den phůl und in daz hor vellet, der enist niht reine.*[54] Die Sünderheiligen Maria Magdalena und Zachäus »fielen« später nicht mehr;[55]

49 Dazu PAUL WENDLAND, Ein Wort des Heraklit im Neuen Testament (SB Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1898, II, S. 788–796); vgl. sonst ALMQVIST, Plutarch, S. 136; RÖHRICH, Lexikon, S. 926.

50 Vgl. das Wortspiel bei Hugo de Folieto, De claustro animae II,23, PL 176,1082D: *Quid est enim moraliter porcus vertens se in volutabro luti, nisi peccator revertens ad immunditiam peccati?*

51 Hippolyt, Widerlegung IX,7, dt. PREYSING, BKV I/40, S. 240.

52 Caesarius von Arles, Sermo 32,2, CCL 103, S. 140.

53 WALTER GRUNDMANN, Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus (Theologischer Handkommentar zum NT 15) Berlin 1974, S. 101.

54 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 93f.

55 Nur das erneute Fallen nach dem Aufstehen: Heinrich der Teichner, Gedichte 59,12–14, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 70: *aver der sich als ein swein wil hin wider vellen zu hant, war zu ist sein auf stant?*

61,20 *nu wirt maniger po̊ser seit,*
wann im der antlaz wirt geben.
der tůt recht mit seinem leben
als ein swein daz sich gerainet
und sich zu hant hin wider lainet
in der alten lachen fluet.
war zu ist sein waschen gůt?[56]

Auch das Waschen mit »Werken« wie Fasten ist sinnlos, wenn man sich danach wieder im Schlamm der Wollust wälzt: *Nam quid prodest, si ieiunamus pro peccatis, et iterum peccata committimus? quid prodest, si bonis operibus abluimur, et in luto luxuriae denuo volutamur?*[57] Im klösterlichen Bereich benennt das Petrus-Zitat den Rückfall von monastischen Tugenden in entgegengesetzte Sünden: *Hoc illis evenit qui post abstinentiam ad gulam, post vigilias ad somnolentiam, post humilitatem ad superbiam, post oboedientiam ad contumaciam, post patientiam ad iracundiam, velut canis ad vomitum, et velut sues revertuntur ad luxuriae volutabrum.*[58]

Auf der Bildseite wird das Waschen der Schweine nur selten ausgeführt; da Wildschweine nicht gewaschen werden, ist wohl immer an Hausschweine zu denken, die vom Landwirt von Zeit zur Zeit abgespült oder in eine »Schwemme« gejagt werden.[59] Abraham a Santa Clara erwähnt dieses Verfahren, eine Schweineherde durch einen Fluß oder Teich zu treiben: *wan Man dise wilde kottlerchen erst durch ein klaren fluss oder wasser treibt, darinen sie abgewaschen werden, so legen sie sich gleichwohl widervmb nider in den forigen ohnflat vndt wälzen (sich) mermahl in dem kott: denen laider vil leit nit ohngleich seindt: sus lota in volutabro luti.*[60]

2. Hund

redire ad vomitum (Prov. 26,11; 2 Ptr. 2,22)

Das erste Sprichwort der Stelle des zweiten Petrusbriefes läßt sich in der Bibel nachweisen. Das Buch der Sprüche erkennt den Dummen nicht darin, daß er Fehler macht, sondern darin, daß er seine Fehler wiederholt: *sicut canis qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens qui iterat stultitiam suam* (Prov. 26,11). Die hier genannte Eigenart von

56 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 72.
57 Caesarius von Arles, Sermo 116,7, CCL 103, S. 486.
58 Caesarius von Arles, Sermo 237,3, CCL 104, S. 947.
59 Vgl. Luthers Übersetzung von 2 Ptr. 2,22 (Schrifft, ed. VOLZ, S. 2421): *Es ist jnen widerfaren das ware Sprichwort / Der Hund frisset wider was er gespeiet hat. Vnd / Die Saw waltzet sich nach der Schwemme wider im Kot.*
60 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 3, S. 144f.

Hunden,[61] Erbrochenes erneut zu fressen, läßt sich tatsächlich beobachten; sie erklärt sich entwicklungsgeschichtlich aus dem Verhalten von Wildhunden, beim Beutezug möglichst viel Fleisch hinunterzuschlingen, um es nach der Rückkehr wieder hervorzuwürgen und – meist gemeinsam mit den zurückgebliebenen Jungen – in Ruhe und Sicherheit zu verspeisen.[62] Wenn dieser Vorgang auch Ekel erregen mag, so ist er doch gleichermaßen aus Bibelsprache und Erfahrung vertraut. Menschen, die sich ebenso verhalten, sind zwar verächtlich wie Hunde, doch ist ihr Handeln in gewissem Sinne »natürlich«. Wie beim Schwein, das von seiner Neigung zum Schlamm nicht lassen kann, so wäre es auch nach dieser bildhaften Aussage vom Hund eher erstaunlich, wenn der Mensch nicht immer wieder rückfällig würde. Beide Sprichwörter verbinden den Appell, sich anders zu verhalten, mit der resignativen Einsicht, daß Menschen wohl immer so bleiben werden, wie sie sind.

Das ungemein verbreitete Motiv *redire ad vomitum*[63] kann auf die Proverbienstelle zurückgehen[64] wie auf den Petrusbrief: *De his qui post lacrymas ad delicta revertuntur priora, beatus Petrus terrebiliter ait: »Canis revertitur ad vomitum suum«.*[65] Der Petrusbrief ist die Quelle, wenn Hund und Schwein zusammen genannt werden, z.B. im Sinne mangelnder Standfestigkeit bei (schon kleinen) Versuchungen: *Iz sint manige die sich kern zv gote vnd beginnent guter dinge. so si dan ein vnsamphter wint anwehn beginnet. so verzagint sie vnd vliehent. so geschiet in daz sente petrus spricht. als dem bosin hůnde der daz wider izzet daz er verlazen hatte. vnd als deme swine daz sich wol geweschit vnd dar nach sich besuliget in dem hore.*[66]

Was in den Sprüchen Salomons auf den Toren, und im zweiten

61 Zu anderen Eigenschaften des Hundes jetzt im Überblick HEINZ-JÜRGEN LOTH, Art. »Hund« (RAC 16, Sp. 773-828).

62 Dazu WOLFDIETRICH KÜHME, Freilandstudien zur Soziologie des Hyänenhundes (Zs. für Tierpsychologie 22, 1965, S. 495-541) S. 505-508.

63 Dazu u.a. SCHMIDTKE, Tierinterpretation, S. 315 u. A. 991; OTTO MICHEL (ThWbNT 3, S. 1102f.); HENKEL - SCHÖNE, Emblemata, Sp. 568f. Vgl. z.B. Erasmus von Rotterdam, Adagia III,5,13 (Opera Omnia, Bd. II,5, ed. F. HEINIMANN - E. KIENZLE, Amsterdam - Oxford 1981, S. 302f.). Zuletzt noch bei Umberto Eco, Der Name der Rose, dt. BURKHART KROEBER, München [21]1983, S. 361.

64 Z.B. Johannes Chrysostomus, Ad Theodorum lapsum 18, PG 47,306: *Sic homo qui jejunat a peccatis suis, et iterum progressus eadem admittit: quis ejus preces exaudiet?* [...] *Et, sicut canis cum reversus fuerit ad vomitum, odiosus efficitur, sic et insipiens malitia sua reversus ad peccatum suum.* Johann von Eck, Schiff, ed. ARLT, S. 95: *suchenn den alten wust der sund wider / wie ein hund spricht der weysz der wider gat zu dem das er vngedeut hat.*

65 Hraban, Hom. de festis 55, PL 110,103B. Anders z.B. Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,883A: *Canis est peccator impudens, ut in Parabolis: Canis reversus ad vomitum suum, id est, peccator impudens redit ad peccatum suum.*

66 Predigten, ed. LEYSER, S. 129.

Petrusbrief auf einen Rückfall in Glaubensdingen[67] bezogen war, bot sich als einprägsames Bild an für den Bereich, in dem Rückfälle an der Tagesordnung sind: für das Bußwesen. Papst Siricius († 399) spricht von jenen, *qui acta poenitentia, tamquam canes ac sues ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes.*[68] König Ahab ist für Victor von Cartenna (im Anschluß an die LXX) ein Beispiel für einen Sünder, der zunächst (nach Nabots Tod) Buße tut, dann aber rückfällig wird (indem er den Weinberg in Besitz nehmen will): *Sed ecce sicut canis reversus ad vomitum suum, odibilis fit: oblitus Achab poenitudinis suae, statim deposito luctu, pergit perempti vineam possidere.*[69] Die häretische Auffassung, nach vollzogener Buße dürfe man die entsprechende Sünde wieder begehen, wertet Gregor als Rückfall: *Si autem dicunt pauci temporis paenitentiam contra peccatum debere sufficere, ut iterum liceat ad peccatum redire, recte eos pastoris primi sententia percutit, qui ait: »Contigit illis illud ueri prouerbii: canis reuersus ad suum uomitum et sues lota in uolutabro luti.« Magna est enim contra peccatum uirtus paenitentiae, sed si quis in eadem paenitentia perseueret.*[70] Eine klare Deutung dieses Vorgangs gibt Isidor von Sevilla: *Canis reversus ad vomitum est poenitens ad peccatum.*[71] Ähnlich heißt es dann in der Naturallegorese: *Quod canis ad vomitum redit, significat post peractam confessionem quosdam incaute ad eadem perpetranda facinora redire.*[72] So kann das »Rückkehren zum Erbrochenen« eine verständliche Umschreibung für den Rückfall des Sünders[73] sein, auch ohne daß ein »Hund« eigens dabei erwähnt werden müßte;[74] gelegentlich klingt mit *lutum* indirekt das

67 Alanus, Dist., PL 210,1010A: *Vomitus* [...]. *Dicitur apostasia vel recessus a Deo vel a fide, unde dicitur quod Christianus labens in mortale peccatum est quasi canis reversus ad vomitum.* Vgl. Garnerius, Gregorianum III,12, PL 193,103A: *Canum nomine haeretici designantur, sicut scriptum est: Sicut canis revertitur ad vomitum suum, sic stultus ad stultitiam suam* (Prov. 26,11).

68 Siricius, Ep. 1,5,6, PL 13,1137A.

69 Victor von Cartenna, De poenitentia 14, PL 17,988A.

70 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 911.

71 Isidor, Sent. II,16,2, PL 83,619B; danach Gratian, Dist. III,11 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1213; Alanus, Summa de arte praedicatoria 30, PL 210,171D–172A; Petrus Lombardus, Sent. IV,14,2,4, Bd. 2, S. 317: *Canis reversus ad vomitum, et poenitens ad peccatum.*

72 Ps.-Hugo de Folieto, De bestiis et aliis rebus II,17, PL 177,66A.

73 Augustinus, Enarr. in ps. 57,21, CCL 39, S. 727: *ne sitis canis reuersus ad suum uomitum.*

74 Gregor von Tours, Histor. VI,36, ed. BUCHNER, Bd. 2, S. 64: *reversus ad vomitum, unius puerili matrem immemor anterioris iniuriae concupiscit*; Innozenz III., De miseria humane conditionis III,1,3, ed. MACCARRONE, S. 75: *qui non revertatur ad vomitum*; Bernhard, In Cant. 3,2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 16): *et deinceps non revertar ad vomitum*; Petrus von Blois, In Job, PL 207,817C: *et ad vomitum revertente*; ders., De confessione, PL 207,1086C: *Quid enim omnia praedicta proderunt poenitenti, si ad vomitum revertatur?* ebd. 1089C: *Confitentibus, poenitentibus, non revertentibus ad vomitum*; ders., Ep. 74, PL 207,227C: *sed et nunc reversus est ad vomitum*; Jakob von Vitry, Exempla, ed. CRANE, S. 126.

Schwein mit an: *Vae tibi, quicumque es qui deliberas redire ad lutum, reverti ad vomitum!*[75] In einem Gedicht des Petrus von Blois heißt es:

CB 31,6,1 *Preter meritum me neci non dedero,*
si ad uomitum, quem ieci, rediero,
nec a uerbo aspero
liberum me feci
seruus si seruiero
uitiorum feci.[76]

Das Erbrochene ist ganz und gar verächtlich: *Immundus est cibus quem canis edit, sed longe immundior est vomitus, ad quem redit.*[77] Was uns beim Hund anekelt, das sollen wir Gott erst recht nicht zumuten: *quid rursus conuerteris ad uomitum tuum? Si canis hoc faciens horret oculis tuis, tu quid eris oculis Dei?*[78] Nach dem Rückfall ist man verächtlicher als zuvor: *Reversus enim ad vomitum canis, odibilis erit multo quam ante, et fiet gehennae filius multipliciter, qui post indulgentiam delictorum in easdem denuo sordes inciderit, ut sus lota in volutabro luti.*[79] In Form einer Genitivkonstruktion wird das Erbrochene eindeutig mit der Sünde verbunden: *non redeuntes, ut canis, ad vomitum peccati.*[80]

Wie das Waschen des Schweins leicht an das »Waschen« mit Tränen der Reue denken läßt, so legt die Vorstellung des Vomierens über die Assoziation des Hervorbringens von Sünden aus dem Mund den Gedanken der Beichte nahe: Wer beichtet, »kotzt« seine Sünden aus (*peccata per confessionem evomit*), wer rückfällig wird, frißt das Erbrochene wieder.[81] Nach Gregor sollen diejenigen, die ihre Sünden zwar beweinen, aber nicht aufgeben, bedenken, daß sie sich vergeblich reinigen, wenn sie sich durch ihr Leben wieder beflecken (*ut considerare sollicite sciant quia flendo inaniter se mundant, qui vivendo se nequiter inquinant, cum idcirco se lacrymis lavant, ut mundi ad sordes redeant*); auf sie treffe das Petrus-

75 Bernhard, In vigilia nativitatis Domini 2,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 209); vgl. Ps.-Bernhard, Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis 6,16, PL 184,496AB: *Vae tibi, quicunque es, qui desideras redire ad vomitum, reverti ad lutum*; Arndt, Christentum I,34, S. 135: *Erhalte mich auch, mein GOtt, in Deiner Gnade, daß ich nicht nach der Schwemme mich wieder in dem Kot wälze, noch wieder fresse, was ich gespeiet habe.*

76 Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 74.

77 Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit. 3, PL 217,1036A; ebd. 1035D–1036A: *Quaenam enim manifestior est stultitia, quam ut poenitens ad peccatum, sicut canis ad vomitum, revertatur?*

78 Augustinus, Enarr. in ps. 83,3, CCL 39, S. 1148; vgl. Caesarius von Arles, Sermo 135,6, CCL 103, S. 559.

79 Bernhard, In Assumptione Beatae Mariae 2,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 235). Vgl. Hildebert (?), 83, PL 171,736A: *Hi multoties poenitent, et tamen ad eadem revolvuntur, et sic augmentant peccatum, cum ad vomitum redeunt.*

80 Honorius, In Cant., PL 172,381B.

81 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,891CD.

wort zu: *Canis quippe cum vomit, profecto cibum qui pectus deprimebat, projicit; sed cum ad vomitum revertitur, unde levigatus fuerat, rursus oneratur. Et qui admissa plangunt, profecto nequitiam, de qua male satiati fuerant, et quae mentis intima deprimebat, confitendo projiciunt, quam post confessionem dum repetunt, resumunt. Sus vero in volutabro luti cum lavatur, sordidior redditur. Et qui admissa plangit, nec tamen deserit, poenae gravioris culpae se subjicit; quia et ipsam quam flendo potuit impetrare veniam contemnit, et quasi in lutosa aqua semetipsum volvit, quia dum fletibus suis vitae munditiam subtrahit, ante Dei oculos sordidas ipsas etiam lacrymas facit.*[82] Physiologische Details ließen sich weiter ausmalen, wenn etwa die Sünden das Gewissen als Magen belasten; z.B. in einer Predigt des Julian von Vézelay: *Canis enim cum comederit aliquid quo pectus grauetur, ut reiciente stomacho urgeatur ad uomitum, solet quod euomit resorbere. Sic tu cum admiseris aliquid quod conscientiae tuae grauamen apportet, cum grauantem animum culpam per confessionem euomueris, repetis saepe et resorbes iterato uomitum peccati.*[83] Im Gebet bekennt der Sünder, daß er die gebeichteten Sünden erneut begangen habe, *et quasi canis reversus sum ad vomitum; quod quasi per confessionem evomueram ore et corde, sordidius resumpsi.*[84] Im Deutschen wird das »Aas« der Sünde in der Beichte »hingeworfen«: *Aber dy menschen, dy nach der peicht wider umb sunden, als vor, dy zu geleicht Sand Peter den hunden, dy das hin geworffen as wider zu in nemen.*[85] Heinrich von Hesler dichtet:

22976 *Der hunt eine gewonheit hat,*
Daz her das geworfen az
Wider nutzt durch sinen vraz;
Dem sint alle di gelicht
Di ir sunde han gebicht
Und ane underlas
Der stinkenden sunden as
Wider zu in zucken.[86]

Heinrichs »Litanei« nennt hierfür beide Teile des Petrusworts:

S 461 *nehet ich mine sele in den sal*
aller lastre nit versenket,
des sente Peter wol gedenket,

82 Gregor, Reg. past., PL 77,110AB; danach z.B. Smaragd, Diadema 19, PL 102,616AB.
83 Julian von Vézelay, Sermo 17, SC 193, S. 370.
84 Ps.-Anselm, Oratio 6, PL 158,873C.
85 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 350. Vgl. Brant, Narrenschiff 84,9-11, ed. LEMMER, S. 221: *Vnd louffen zů den sünden groß Glich wie der hunt zů synem asß Das er yetz dickmol gessen hat.*
86 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 338.

di den sundere behart,
unde sprichet, swanne der mensce chumit an di rehtin vart,
und sine sunde mit der begiht verlat
unde aber an der stunt begat,
er tut rehte als der hunt,
der sinen spi nimet in den munt;
er sprichet, er tut same daz swin.
dem mach ich wol gelich sin,
der sich mer unsubir machet
und sich in di horlache
leget zedu daz iz sich gewasce.[87]

Einen anderen Rückfall begehen diejenigen, die ein geistliches Leben verlassen (und damit ein entsprechendes Gelübde brechen); nach Hundeart kehren sie zum Erbrochenen des weltlichen Schmutzes (*vomitum mundanarum sordium*) zurück.[88] Petrus von Blois: *O quam odibile est et horrendum claustralem iterum fieri saecularem, et eum qui mundum evomuit redire ad mundum.* Aber auch die Rückkehr zu weltlichen Verhaltensweisen (und Kleidung) innerhalb der Orden wird mit diesem Bild beklagt: *Nec aliunde haec omnia mala contingunt, nisi quod illam, qua saeculum deseruimus, deserentes humilitatem, dum per hoc cogimur inepta denuo sectari studia saecularium, canes efficimur revertentes ad vomitum.*[90]

3. Katze

Daß auch die (Haus-) Katze[91] in den Quellen gelegentlich als »unrein«

87 Heinrichs »Litanei« (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 172–174).
88 Visio monachi de Eynsham 40 (Visionsliteratur, ed. DINZELBACHER, S. 124).
89 Petrus von Blois, Sermo 62, PL 207,742D. Ps.-Ambrosius, Ad virginem devotam 1, PL 17,580D: *Reverti vis ad vomitum tuum sicut canis, aut velut sus lota iterum in volutationem.*
90 Bernhard, In laudibus virginis matris 4,10 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 56). Vgl. dens., In psalmum »Qui habitat« 3,5 (ebd., Bd. 4, S. 396): *Hoc, inquam, omnino timendum est, ne quis aut corde solo, aut etiam corpore ad vomitum revertatur*; ders., In vigilia nativitatis Domini 6,10 (ebd. S. 242): *Si quis murmurat, si quis haesitat, si quis nutat, si quis cogitat revolvi in lutum, redire ad vomitum...*
91 Dazu u.a. McCULLOCH, Bestiaries, S. 102; SCHMIDTKE, Tierinterpretation, S. 324f.; LEIBBRAND, Speculum, S. 148-151; GERTRUD BLASCHITZ, Die Katze (Symbole des Alltags — Alltag der Symbole. FS Harry Kühnel, edd. G. BLASCHITZ u.a., Graz 1992, S. 589-616); VERENA WODTKE-WERNER - BÉATRICE ACKLIN-ZIMMERMANN, Von Mäusefängerinnen, Teufelstieren und Klosterkatzen (Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. FS Elisabeth Gössmann, edd. THEODOR SCHNEIDER - HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN, Freiburg - Basel - Wien 1993, S. 153-172).

gilt,[92] wird jeden verwundern, der das ausgeprägte Putzverhalten dieses Tieres kennt.[93] Der Ausdruck »katzenrein« meint ganz und gar sauber, eben »wie geleckt«.[94] Dennoch gibt es eine negative Tradition in der nicht sehr umfangreichen Metaphorik der Katze.[95] Darin kann die Eigenschaft, daß die Katze ihren Kot verscharrt, die sich als Ausdruck von Reinlichkeit deuten ließe, in malam partem als Verhehlen von Schuld verstanden werden: Der Sünder, der nicht beichten will, verbirgt seine Sünden *wie ein katz iren unflot.*[96]

In einem Spruch nennt Reinmar von Zweter drei nützliche Haustiere, die mit ihren Eigenschaften eine kleine Tugendlehre konstituieren. Das Bellen des wachsamen Hundes ermahnt dazu, vor bösen Menschen sich ständig in Acht zu nehmen.[97] Das frühe Krähen des Hahns warnt vor zu langem Schlafen.[98] Die Katze hingegen verweist nur ex negativo auf eine Tugend:

165,7 *Diu katze mint unreine, entreint daz reine:*
daz tuo dû niht, hab reine site gemeine![99]

Meint »reine Sitte« hier gewiß vor allem richtiges Sexualverhalten, so ist doch keineswegs klar, ob auch auf der Bildebene die von der Katze geliebte »Unreinheit« auf Geschlechtliches zielt. Beim Stricker jedenfalls ist das Freßverhalten dieses Tiers Bildspender für Sexuelles beim Menschen:

1 *Daz ist ieslicher katzen muot:*
saehe si vor ir unbehuot
hundert tusent ezzen stan,
si wolde zuo in allen gan;
daz si niht gezzen möhte
und ir ze nihte entöhte —
daz machte si doch unreine,
daz si würden elliu gemeine

92 Im Islam macht die Katze dagegen das Gebet nicht unrein, wie der Hund es tut, der rituell unrein ist: ANNEMARIE SCHIMMEL, Die orientalische Katze, Köln 1983, S. 13.
93 Albert, De animalibus XXII,21, ed. STADLER, S. 1414; Lonitzer, S. 597. Abraham a Santa Clara, Huy! und Pfuy! der Welt, S. 337: *so ist auch kein Thier der Sauberkeit also ergeben, wie die Katz.*
94 DWb V, Sp. 299; ROETHE zu Reinmar, S. 611; MICHELS zu Murner, Badenfahrt, S. 258.
95 Der »Physiologus« erwähnt sie nicht; die Bibel nur bei Baruch 6,21.
96 Johann Geiler von Kaisersberg (DWb XI/3, Sp. 550); vgl. SCHIMMEL (wie A. 92), S. 22: "Man sagt in der Türkei, wenn jemand eine schlechte Tat verbergen will, »seinen Schmutz vergraben wie die Katze«."
97 Reinmar von Zweter, Gedichte 165,4–6, ed. ROETHE, S. 493.
98 Reinmar von Zweter, Gedichte 165,9–12, ed. ROETHE, S. 493f.
99 Reinmar von Zweter, Gedichte, ed. ROETHE, S. 493.

den liuten ungenaeme
und zezzen widerzaeme.[100]

Ebenso kann auch ein »unreiner Mann« niemals genügend Frauen »vernaschen«.[101] Gleiches gilt bei (Ps.-)Freidank von unzüchtigen Frauen im Hinblick auf Männer:

104,11a *Ein huore und ein katze*
die lebent in einem satze.
drizec pfanne muose vol
die verramt ein katze wol;
het ein huore drizec man,
si het ouch niht genuoc dar an.[102]

Zwar nimmt man Speisen gewiß nicht gern zu sich, wenn schon Tiere davon gefressen haben, doch ist dies nicht nur bei Katzen der Fall. Mag es auch für Katzen charakteristisch sein, von möglichst vielen Speisen zu naschen, so läßt doch die Art, wie das Verunreinigen dieser Speisen hervorgehoben wird, vermuten, dahinter stehe eine Vorstellung, bei der es sich um Gefährlicheres als allein um »Unreinheit« handelt.

Berthold von Regensburg bringt in seinen Predigten die Bezeichnung »Ketzer« in etymologische Beziehung zu »Katze«. Alanus ab Insulis hatte »Katharer« davon abgeleitet, da man ihnen nachsage, sie küßten in einem häretischen Ritual dem Teufel als Katze den Hintern: *Vel Cathari dicuntur a »cato«, quia, ut dicitur, osculantur posteriora catti, in cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer.*[103] Berthold dagegen erwähnt keinen vermeintlichen Teufels- oder Katzenkult; ihm geht es um die schädliche Wirkung der Ketzer, die aufgrund mehrerer Eigenschaften der Katze so hießen.[104] So wie die Katze sich beim Menschen ein-

100 Stricker, Die Katze (ders., Tier*bîspel*, ed. SCHWAB, S. 48f.) S. 48; Heinrich der Teichner, Gedichte 34,33–42, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 40.

101 Stricker, Die Katze 11–21 (wie A. 100) S. 48f.: *Alsam tuot ein unreiner man der niemer so vil wibe enkan gewinnen, als sin herze gert. er versuochet wert und unwert: die er niht minne mac gewern, die wil er dannoch niht verbern; er benaschet boese unde guot. diu sines willen niht entuot, der wil er doch wort machen und wil si damit swachen, daz si im ze jungist werde reht*; vgl. Heinrich der Teichner, Gedichte 34,43–51, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 40.

102 Ps.-Freidank, Bescheidenheit 104,11a–f, ed. BEZZENBERGER, S. 236.

103 Alanus, Contra haereticos I,63, PL 210,366A; GRIMM, Mythologie, Bd. 2, S. 891f. Daher rührt wohl die Beschimpfung der Ketzer als »Katzenküsser«; dazu DWb V, Sp. 298; BERNHARD KARLE, Art. »Kuß« (HDA 5, Sp. 841–863) Sp. 851. Zur Ketzer/Katzen-Etymologie DWb V, Sp. 639; WACKERNAGEL zu Predigten, S. 347f.; SOLDAN – HEPPE, Geschichte, Bd. 1, S. 148f.; RUBERG, Verfahren, S. 311.

104 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 402; NUSSBAUM, Metapher, S. 35, 75; SCHMIDTKE, Tierinterpretation, S. 324; ACKLIN-ZIMMERMANN (wie A. 91), S. 167–169. ANTON E. SCHÖNBACH, Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten, Graz 1890, S. 123: *item cognoscuntur per proprietates catti, quorum nomen habent in vulgari nostro chetzer.*

schmeichelt: *Alsô tuot der ketzer: er seit dir vor alle süeze rede von gote unde von den engeln, daz dû des tûsent eide wol swüerest, er wære ein engel. Sô ist er der sihtige tiuvel.*[105] Die Folgen sind jedoch schlimmer als bei dem bildhaften Sprichwort von den Schmeichlern als Katzen, die »vorne lecken und hinten kratzen«.[106] Die Katze »verunreinigt« den Leib, der Ketzer dagegen Leib und Seele: *Unde dâ von heizet er ein ketzer, daz sîn heimelicheit als schedelich ist als einer katzen, und alse vil schedelîcher. Diu katze verunreinet dir den lîp: sô verunreinet iu der ketzer sêle unde lîp, der deweders niemer rât wird.*[107] Dazu führt Berthold ein detailliertes Wissen an, das der mittelalterlichen Naturkunde entstammt. Vor allem im Sommer leckt die Katze Kröten blutig, wodurch sie deren Gift aufnimmt,[108] davon durstig wird und alle Trinkbrunnen, aus denen sie säuft, vergiftet.[109] Fällt ihr dabei auch nur eine Träne ins Wasser, dann wird dieses so giftig, daß jeder Mensch sterben muß, der davon trinkt.[110] Auch Trink- und Eßgeschirre verseucht ihr giftiger Atem.[111] Das Verunreinigen besteht also im Vergiften: *Heizet sie ûz der küchen trîben oder swâ ir sît, wan sie sint tôtunreine.*[112] Durch den Vergleich mit den Katzen wird den Ketzern unterstellt, eine tödliche Seuche in die Welt zu setzen: *Ir reinen kristenliute, dâ von hüetet iuch vor disen ketzern, die alsô zuo in sliefent sam die katzen und iuch ertœten wellent mit ir krotensâmen, der unreinen ketzerlîchen lêre, die er in sich gelecket hât sam die katze daz eiter von der kroten.*[113] Darin, anderen Menschen durch (Brunnen-) Vergiftung Schaden zuzufügen, erschöpft sich nicht die Analogie von Ketzern und Katzen, denn beide

105 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 403.
106 RÖHRICH, Lexikon, S. 585f.; vgl. S. 497.
107 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 403.
108 Hildegard, Physica VII,26, PL 197,1330AB; vgl. Albert, De animalibus XXII,121, ed. STADLER, S. 1414; Gesner, Thier-Buch, S. 241f.
109 Berthold, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 402: *Sô gêt sie hin unde lecket eine kroten [...] unz daz die krote bluotet: sô wirt die katze von dem eiter indurstic, unde swâ sie danne zuo dem wazzer kumt daz diu liute ezzen oder trinken suln, daz trinket sie unde unreinet die liute alsô, daz etelîchem menschen dâ von widervert, daz ez ein halbez jâr siechet oder ein ganzez oder unze an sînen tôt oder den tôt dâ von gâhens nimt.* Ders., Von den vier Jungherren (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 32-40) S. 33.
110 Berthold, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 402; ders., Von den vier Jungherren (wie A. 109) S. 33.
111 Berthold, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 402f.: *Oder sie niuset an eine schüzzele oder an ein ander vaz, dâ man ûz ezzen oder trinken sol, daz ein mensche grôzen schaden unde siechtuom dâ von gewinnet oder zwei oder vier, oder swie vil menschen in einem hûse sint. Unde dâ von, ir hêrschaft, trîbet sie von iu, wan ir âtem ist halt gar ungesunt und ungewerlich, der ir halt ûzer dem halse gêt.* Ders., Von den vier Jungherren (wie A. 109) S. 33f.
112 Berthold, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 403.
113 Berthold, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 405; vgl. dens., Von den vier Jungherren (wie A. 109) S. 34: *Vnd dorumb heißet der keczer quasi cattus, als ein kacze, wan die kacze todet dem menschen sinen lip. Aber der keczer todet dem menschen lip vnd sele.*

schaden sich auch selbst. Sobald die Katze das Gift der Kröte geleckt hat, wird sie dürr und schwach und häßlich; ebenso verfällt derjenige an Leib und Seele, der das Gift der Ketzerei in sich aufnahm: *Daz iuch die ketzer iht verunreinen, dâ beschirme uns alle samt der almehtige got vor. Wan swer ir ketzerlîche vergift in sich lecket, der muoz eht iemer mêr dorren an lîbe und an sêle und an aller der sælikeit, die er iemer mêr gewinnen solte an lîbe und an sêle.*[114] Es liegt nahe, doch Berthold[115] sagt es nicht ausdrücklich, daß diese Kröte der Teufel ist, von dem die Ketzer ihr »unreines Gift« erhalten.[116]

Diese negative Bewertung der Katze als »unrein« (*Animal immundum est et odiosum*)[117] scheint sich vor dem 12. Jahrhundert nicht nachweisen zu lassen; möglicherweise war es gerade die geistliche Tierdeutung des Christentums, welche diese Abwertung hervorrief und so die Katze zum Tier der Hexen und Ketzer werden ließ.[118]

114 Berthold, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 405; ebd.: *Unde sâ zehant sô diu katze die kroten alsô gelecket, sô beginnet sie al zehant dorren unde gêt ir daz hâr ûz unde wirt alse widerzæme und alse ungenæme, als ir an ir wol seht, daz sie etewenne kûme die lenden nâch ir geziuhet*; ders., Von den vier Jungherren (wie A. 109) S. 34.

115 Auf Berthold von Regensburg nimmt spätere Ketzerpolemik Bezug; so ein Flugblatt »Ketzer Kaz« von 1589 (RICHTER, Überlieferung, S. 205f.); dagegen die Schrift von Jacob Heerbrand, Ketzer Katzen / Christlicher Bericht: Von / vber / vnnd wider das vngegrůndet Ketzerkatzen Gemåld vnd Geschrey / so newlicher zeit / von einem vngenannten Papisten außgesprengt vnter dem Tittel Ketzer Katzen: Darumb daß die Ketzer / Katzenart haben. In welchem augenscheinlich erwisen / welche Parthey / die Papisten / oder die Lutherischen / (wie man sie nennet) die rechte Ketzerkatzen seien / etc., Tübingen 1589. Heerbrand läßt Bertholds Deutungsansatz auf sich beruhen: *Was Berthold ein Prediger vor 200. Jaren / von der Katzen (daher die Ketzer den Namen sollen haben) art / vnnd wie sie im Sommer die Krotten beschlecken / vnd daher vergifftet werden / vnnd hernach alles verunreinigen / vnnd vergifften / geschriben / das lasse ich in seinem werth vnnd vnwerth bleiben* (S. 53f.). Er legt hingegen fünfzig andere, offenbar von seinem ungenannten Gegner (S. 54: *diser Katzenuogt*) angeführte Eigenschaften der Katze auf die *Jesuiter vnnd Papisten* (S. 52) hin aus.

116 ACKLIN-ZIMMERMANN (wie A. 91), S. 168, spricht dagegen von der "Ansteckung der Menschen durch die ihrerseits von der teuflischen Kröte infizierte Katze" (ohne Stellennachweis).

117 Thomas von Cantimpré, Liber de natura rerum IV.76, ed. BOESE, S. 151.

118 BLASCHITZ (wie A. 91), S. 614.

X. Schmutzmaterie

1. Staub

Die vielfältigen Arten beschmutzender Materie können hier nur an einigen Beispielen durchgesprochen werden; dies soll allerdings so eingehend geschehen, daß sich die metaphorischen Verwendungsmöglichkeiten in großer Breite erkennen lassen. Als eine sehr feine (und relativ unproblematisch zu beseitigende) Art von Schmutz dient der Staub (*pulvis, stoup, gestüppe*) häufig als Bild für kleine Sünden, etwa in den Genitivmetaphern vom »Staub der Nachlässigkeiten« (*pulvis neglegentiarum*),[1] oder vom »Staub der läßlichen Sünden« (*pulvis venialium*).[2] Da der Staub offenbar nicht mit schweren Sünden in Verbindung gebracht wird — als Ausnahme kenne ich nur eine wohl vom Reim her nahegelegte Stelle bei Hugo von Langenstein, der vom »Staub aller Hauptsünden« spricht[3] —, scheinen metaphorische Bildungen wie »Sündenstaub«[4] auf die Befleckung durch kleine Sünden zu zielen, für die das Mhd. das Kompositum »Staubsünde« kennt (Mechthild: *Owe den leidigen stǒbsǔnden*).[5] Im »Passional« wird es in eine allegorische Rede einbezogen; die neben der Hoffnung notwendige Furcht bietet als eine Art Staubmantel Schutz vor solchen Sünden:

440,39 *so sal der kleider ummeswanc*
die vorchte ouch von dem stoube entzien.
wan sal der groze kunic ansien
die sele mit lieben ougen
uz gotelicher tougen
und ir die goltraten geben,
so darf si harte wol ir leben
ouch huten vor stoubsunden.[6]

Aufgrund des massenhaften Vorkommens vieler kleiner Körnchen kann der Staub hyperbolischer Vergleichsgegenstand sein für eine große Menge (z.B. Gn. 13,16; Nm. 23,10). Besonders eindrucksvoll ist dies, wenn

1 Z.B. Gertrud von Helfta, Legatus V,23,2, SC 331, S. 200: *sciam te pulverem negligentiarum abhorrescere.*

2 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea VII,38, PL 177,888C: *si pulvere venialium pedes foedaverint.*

3 Hugo von Langenstein, Martina 98,35-37, ed. KELLER, S. 245, zu den Farben des »Panthers« Christus: *Div sibenzehinde reht gelovbe Div hilfet vz dem stovbe Aller hovbt sivnden.*

4 Z.B. Williram, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 12: *Puluere peccati non possunt emaculari*; Mönch von Salzburg, Lieder, ed. SPECHTLER, S. 137 (von Maria): *du rainste, ja an sünden stieb.*

5 Mechthild, Licht V,2, ed. NEUMANN, S. 155.

6 Das Passional, ed. KÖPKE; LEXER, Bd. 2, Sp. 1217.

Staub aufgewirbelt wird; so betont Berthold von Regensburg mehrmals, es gebe so viele »tägliche Sünden« wie »Staub in der Sonne« (*wan der ist sô vil als stoubes in der sunnen*).[7] Deshalb bestehe kaum eine Chance, sich von ihnen gänzlich bis ins Alter freizuhalten – eine Aussage, die er ebenfalls mit dem Bild des Staubes begründet, wohl aber solchem auf Weg oder Straße: *und als wênic dû dînen fuoz oder ich den mînen von der erden geheben mac âne stoup, als wênic mac sich ieman in dirre werlte gehüeten vor tegelîchen sünden, der zuo sînen tagen komen ist.*[8] Der Gedanke der Unvermeidbarkeit von Versuchungen[9] und Sünden äußert sich auch sonst häufig in der Wegebildlichkeit, was den Staub zur bevorzugten Schmutzmaterie unreiner Füße macht (dazu Kap. VI,2j); z.B. Rupert von Deutz im Kommentar zum Johannesevangelium: *Ipsa autem peccata, quae non omnino potest effugere uita humana, quamlibet religiosa, per puluerem pedum solent significari.*[10]

Staub und Erde

Staub liegt oft auf dem Erdboden, und trockene Erde wird leicht zu Staub. Deshalb läßt »Staub« assoziativ an den theologischen Negativbegriff des Irdischen denken als Gegensatz zum Geistigen und Himmlischen. Staub in dieser Welt sind die Sünden, von denen der Beter befreit zu werden bittet:

132 *Von diser sunden gestobe*
Nim uns, Got, in dinen tron
Unde gib uns ewigen lon
Nach dises liebes ende![11]

Gregor der Große klagt darüber, daß seine Seele, die im Kloster große Fortschritte in der Kontemplation gemacht hatte, durch die Übernahme des Papstamtes vom »Staub irdischer Werke« verunstaltet werde: *At nunc ex occasione curae pastoralis saecularium hominum negotia patitur, et post tam pulchram quietis suae speciem terreni actus puluere foedatur.*[12] Auch sonst spricht Gregor vom Staub (oder Sand) irdischer Beschäftigungen oder Begierden.[13] Die Formulierung »im Staub liegen«

7 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 428.
8 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 429.
9 Gregor, Mor. XXIV,11,29, CCL 143B, S. 1209: *quia usus nostri itineris nequaquam peragitur sine puluere temptationis.*
10 Rupert, In Joh. XI, CCCM 9, S. 606, mit Berufung auf Lk. 10,10f.
11 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 3.
12 Gregor, Dialoge I, Prol. 4, SC 260, S. 12; danach Beda, Hist. eccl. II,1, ed. SPITZBART, S. 126.
13 Z.B. Gregor, Mor. XXXI,21,37, CCL 143B, S. 1577 (zu Hiob 39,14): *Oua sua struthio in puluere dereliquit, quia omnes quos praedicando Synagoga genuit, a terrenis desideriis minime suspendit. Quae nimirum desideria quia antiquus hostis concepta in corde inuenit, obsessas mentes etiam in sceleribus rapit.* Vgl. ebd. XXXII,10,12, S. 1637.

umschreibt Elend und Armut. Liegt man nicht nur im Staub, sondern »schläft« dort auch (Hiob 21,26), dann läßt sich der Aspekt des Irdischen mit der Metapher vom »Sündenschlaf« verbinden: *In puluere enim dormire est in terrenis desideriis oculos mentis claudere. Vnde unicuique peccanti et in culpa sua dormienti dicitur: »Surge qui dormis et exsurge a mortuis; et illuminabit te Christus«* (Eph. 5,14).[14] Eine deutsche Predigt fügt in die biblische Forderung zum Aufstehen (Jes. 60,1) gleich die Deutung des Staubes (hier *molte*) ein, von dem an dieser Stelle gar nicht die Rede war: *surge, stand ûf, liebiu; dû bist lange gelegen in der molten irdischer gedanch.*[15] »Staub« und »Erde« sind in der Bibelsprache weitgehend austauschbar, woran Gregor mit der unterschiedlichen Überlieferung Gn. 3,19 erinnert: *Et quid terrae uel pulueris nomine nisi peccator accipitur? Cui uoce conditoris dicitur: »Terra es, et in terram ibis«, uel certe, sicut habet nostra translatio: »Puluis es, et in puluerem reuerteris«.*[16] Doch läßt sich gerade dieser Unterschied auch metaphorisch nutzen, wenn etwa der Staub in den Augen blendet und die »Erde« auf irdisches Handeln verweist; schon aufgrund der Reihenfolge der Nennung von »Staub« und »Erde« in Jes. 47,1 (*Descende, sede in puluere, uirgo filia Babylon; sede in terra*) stellt Gregor die Aufeinanderfolge von Gedanken- und Tatsünden heraus: *Cum enim semper puluis terra sit, non tamen terra semper est puluis. Quid ergo per puluerem nisi cogitationes debemus accipere, quae dum importune ac silenter in mente euolant, eius oculos caecant? Et quid per terram nisi terrena actio designatur. Et quia reproborum mens prius ad praua cogitanda deicitur ut postmodum ad facienda, recte filiae Babylon quae ab internae rectitudinis iudicio descendit, per ferientem sententiam dicitur ut prius in puluere, et post in terra sedeat, quia nisi se in cogitatione prosterneret, in malo opere non haesisset.*[17] Im Vergleich zum festen Felsen relativiert sich die Differenz von Staub und Erde; Gregor zu Ez. 24,7: *Per terram uidelicet et puluerem peccatores, per petram uero limpidissimam iustum signans, qui grauibus peccatorum contagiis non exasperatur.*[18]

14 Gregor, Mor. XV,56,65, CCL 143A, S. 790.

15 Predigten, ed. JEITTELES, S. 37; ebd.: *Swâ dû mugest erchennen an dir dehein meil, dehein laster, dehein ander slahte brôde, dâ gedenche vil schiere, wî dû mugest ledich werden von dîner missetâte, wî dû gelûterst mugest werden von der bermde dînes schepfæres.*

16 Gregor, Mor. XII,5,6, CCL 143A, S. 631.

17 Gregor, Mor. XIV,17,21, CCL 143A, S. 710. Die Gebärden des Stehens und Sitzens werden einbezogen in Mor. VI,16,25, CCL 143, S. 301: *»Descende«. In alto quippe humanus animus stat quando supernis retributionis inhiat, sed ab hoc statu descendit, cum turpiter uictus sese defluentibus mundi desideriis subicit. Cui bene mox additur: »Sede in puluere«. Descendens enim in puluere residet quia caelestia deserens, terrenis cogitationibus aspersus in inifimis uilescit. Vbi adhuc ingeminando subiungitur: »Sede in terra«. Ac si aperte exprobrans dicat: Quia caelesti conuersatione noluisti te erigere, sub temetipso prostratus in terrenis actibus humiliare.*

18 Gregor, Mor. XV,31,37, CCL 143A, S. 771f.

Das Erheben eines Menschen aus dem Staub (z.B. 1 Sam. 2,8) bietet sich als Gnadenmetapher an. So heißt es in der Auslegung einer Vision bei Hildegard von Bingen, daß Gott mit der Inkarnation seines Sohnes »die Vernunft der Menschen, die vom menschlichen Staub befleckt daniederlag, von der Erde zum Himmel erhob«: *rationalitatem hominum quae in humano pulvere polluta iacuerat a terris ad caelos subleuauit, cum Filium suum ad terras misit qui antiquum seductorem sua rectitudine conculcauit.*[19]

Bei Klage-, Trauer- und Bußgebärden ist der »Staub« eine übliche Variante zu der davon oft kaum unterschiedenen »Asche«.[20] Wie selbstverständlich geht Gregor bei der Deutung der Gebärden des Kleiderzerreißens und des Streuens von Staub aufs Haupt der Freunde Hiobs (Hiob 2,12 *Scissisque uestibus, sparserunt puluerem super caput suum in caelo*) davon aus, daß »Staub« auf Irdisches verweist; daß der Staub gegen den »Himmel« geworfen wird, meint gleichzeitig das falsche (»irdische«) Verhältnis der Ketzer zum göttlichen Wort: *Quid per puluerem nisi terrena intellegentia? quid per caput nisi hoc quod principale nostrum est, mens uidelicet, designatur? Quid per caelum, nisi praeceptum supernae locutionis exprimitur? Puluerem ergo super caput in caelo spargere, est saeculari intellectu mentem corrumpere et de uerbis caelestibus terrena sentire. Diuina autem uerba plus discutiunt plerumque, quam capiunt. Super capita igitur puluerem spargunt quia in praeceptis Dei per terrenam intelligentiam ultra suarum mentium uires enituntur.*[21]

Beflecken mit Staub

Zwar ist Staub kein schlimmer Schmutz, doch wird es meist als unschön empfunden, wenn Staub etwas bedeckt. Menschliche Schönheit äußert sich auch in einem vollständigen Reinsein, das nicht einmal durch Staub beeinträchtigt wird. Honorius bringt gar das Wort *pulcher* in einen (negativen) etymologischen Bezug zu *pulvis*; die Kirche als Braut des Hohenlieds heiße deshalb »schön« (Cant. 1,7), weil Sündenstaub sie nicht verunstalte: *Pulchra dicitur quasi carens pulvere, et intelligitur Ecclesia perfectorum pulvere peccatorum carentium.*[22] Ernste Folgen hat Staub auf Glas, weil er die Durchsicht verhindert, sowie auf einem Spiegel, weil er die Reflexion beeinträchtigt (dazu Kap. VII,4).[23] Besonders schlimm

19 Hildegard, Scivias I,6,7, CCCM 43, S. 105.

20 Dazu CARL SCHNEIDER, Art. »Asche« (RAC 1, S. 725-730). Als Sündenmetapher wohl wegen des Reims auf »waschen« bei Hugo von Langenstein, Martina 104,57f., ed. KELLER, S. 261: Gott *hat vns och geweschin Von der svnden eschin.*

21 Gregor, Mor. III,25,49, CCL 143, S. 145f.; danach Garnerius, Greg. VI,5, PL 193,250BC.

22 Honorius, In Cant., PL 172,372D; KLINCK, Etymologie, S. 137.

23 Z.B. Leo I., Tract. 43,3, CCL 138A, S. 254f.

ist Staub im Auge, bei dem es meist um mangelnde Erkenntnisfähigkeit geht (dazu auch Kap. VI,2d).[24] Mit dem Staub irdischer Güter blenden die Teufel vor allem die Reichen: *Male uobis daemones illudunt: caecant oculos uestros et lippitudine corrumpunt, eisque terrae puluerem insufflant ne uidere possitis.*[25] Der Staub der Eitelkeit blendet den Geist: *Pulvis obtenebrat oculum, vana gloria excaecat animum.*[26] Nur wer sich vom »Lärm der Welt« fernhält und die irdische Liebe wie Staub aus dem »Auge des Geistes« schlägt, vermag die »unumschriebene Einfachheit« Gottes zu schauen (zu Ps. 45,11): *quia nisi a tumultibus saeculi quis vacaverit, et terrenorum amorem velut pulverem ab oculo mentis excusserit, incircumscriptam deitatis simplicitatem intueri non sufficit.*[27] Ansonsten ist Staub eine eher harmlose Schmutzvariante, die stärker verunreinigenden Materien ausdrücklich gegenübergestellt werden kann, um den Unterschied von kleinen und großen Sünden zu illustrieren. So deutet Gregor den in 1 Sam. 2,8 neben dem Staub genannten »Mist« (*stercus*) auf die schweren Sünden, da eine Befleckung durch Mist den Menschen stärker verunstalte als eine solche durch Staub: *Egenus et pauper gentilis populus intellegitur. Qui de puluere suscitatus et de stercore erectus dicitur: quia, cum recipitur in fide redemptoris, et ei minima et grauiora peccata remittuntur. Quia enim facile puluis excutitur et, quem stercora inquinant, horribiliter foedant, puluis leuiora, stercus grauiora peccata significat.*[28]

Beseitigen von Staub

Nicht nur aufgrund des verunstaltenden Schmutzcharakters und der gedanklichen Nähe zur »Erde« werden Sünder mit dem »Staub« in Verbindung gebracht; sie heißen auch deshalb so, weil sie wankelmütig sind und sich leicht vom Wind der Versuchungen hinwegtragen lassen.[29] *Quid enim in puluere, nisi peccatores accipimus, qui nullo rationis*

24 Vgl. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 416–420 u.ö. (s. Register S. 1225 s.v. »Staub«).

25 Julian von Vézelay, Sermo 27, SC 193, S. 630.

26 Alanus, Sermo 2, PL 210,203A; ebd.: *Pulvis est vana gloria, quem projicit ventus a facie terrae, quia in nihilum redigitur timore superbiae.*

27 Petrus Lombardus (Ps.-Hildebert), Sermo 112, PL 171,859A.

28 Gregor, In I Reg. I,103, CCL 144, S. 116. Im *moraliter*-Durchgang geht Gregor von (freiwilliger) »Armut« aus: *Egeni quoque rebus et pauperes sunt, qui propter euangelium ea, quae in saeculo habere poterant, cuncta reliquerunt* [...]. *Quid enim fauores linguae, quid sunt aliud labentium dignitatum infulae nisi puluis? Nam eam, quam blandiendo sordidant, a ueris splendoribus mentem caecant. Et quid diuitiae pereuntes, transitoriae facultates nisi stercora aeterna diligentibus sunt? Stercora quippe sunt, quae sanctae animae in contemptu uilitatis habent, non in appetitu desiderii* (In I Reg. II,21, CCL 144, S. 133).

29 Z.B. Gregor, Mor. XXXI,10,15, CCL 143B, S. 1560 (zu Hiob 39,14): *Quid per puluerem, nisi ipsa iniquorum instabilitas demonstratur?* Ebd. III,32,62, CCL 143, S. 154 (zu Ps. 34,5): *Qui enim in corde suo aura tentationis rapitur quasi ante uentis faciem puluis eleuatur.*

pondere solidati, cuiuslibet temptationis flatu rapiuntur? Da Staub durch Feuchtigkeit gebunden wird, führt Gregor als Bild für die Gnade, die den Menschen im Glauben »festigt«, die Feuchtigkeit des Heiligen Geistes ein, die den Staub zu »Erde« und »Schollen« (Hiob 38,38) werden läßt;[30] dieses Argument dient dann allegorisch für die liebende Vereinigung der früheren Sünder in der Kirche: *Glebae uero ex humore coagulantur et puluere. In hac itaque terra glebae compinctae sunt, quia uocati peccatores et per sancti Spiritus gratiam infusi, in collectione sunt caritatis uniti.*[31] Ohne Gnade (Feuchtigkeit) gibt es bei Sündern (Staub) keinen Glauben (Festigkeit) und keine Liebe (Zusammenhalt).[32]

Positiv hingegen wird diese Eigenschaft des Staubs, leicht fortgeblasen zu werden, bewertet, wenn er nicht Metapher ist für den Sünder, sondern für die Sünde.[33] Das Wegblasen des Staubs ist dann eine Art Reinigung, die ebenfalls vom Hl. Geist ausgehen kann, wenn man ihn als wehenden Wind denkt. Bei Gunther von Pairis wäscht er nicht nur mit dem Wasser unserer Reuetränen: *Flante igitur aura Spiritus sancti et fluentibus aquis lacrymarum per contritionem cordis, omnium peccatorum omnino pulvis exsufflatur.*[34]

Ein häufiges Verfahren des Beseitigens von Staub ist das Wegwischen (*tergere*).[35] In der Todesstunde läßt sich der Staub irdischer Handlungen, die man sich im tätigen Leben zuzieht, fortwischen:[36]

30 Gregor, Mor. XXX,6,22, CCL 143B, S. 1506: *Puluis ergo in terram fundatus est, cum peccatores uocati in Ecclesia, traditae fidei sunt ratione solidati, ut qui prius inconstantia mobiles temptationis aura leuabantur, immobiles postmodum contra temptamenta consisterent, et Deo perseueranter inhaerentes.*

31 Gregor, Mor. XXX,6,22, CCL 143B, S. 1506; ebd.: *Istae glebae in terra compinctae sunt, quando populi qui prius quasi in dispersione pulueris sentiebant, postmodum sancti Spiritus gratia accepta, in illa pacatissima unanimitatis concordia conuenerunt.*

32 Gregor, Mor. XXX,6,24, CCL 143B, S. 1508: *Quae nimirum glebae nequaquam concretae ex puluere surgerent, nisi aquam prius puluis acciperet, et concepto se humore solidaret; quia nisi peccatores quosque sancti Spiritus gratia infunderet, constrictos eos ad fidei opera, caritatis unitas non teneret.*

33 Im Vergleich bei Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 125: bei Reue des Sünders vermag Gott ebenso die schlimmsten Sünden zu vergeben. *also ein stůppe von diner hant zů blosende*; VOGT-TERHORST, Ausdruck, S. 162.

34 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna III,2, PL 212, 124D; ebd.: *Quod autem peccata pulvis, dicit Isaias: »Consurge, consurge, excutere de pulvere«* (Jes. 52,2).

35 Hildegard, Ep. 23 (an Bischof Heinrich von Beauvais), PL 197,180D: *Silentium non habe in taedio, sed vox tua sicut tuba resonans in caeremoniis Ecclesiae, et oculi tui sint puri in scientia, ita quod non sis piger tergere te ab indigno pulvere oneris tui.*

36 Bernhard, In Cant. 40,2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 26): *Nec tamen ad perfectum affirmaverim pervenisse decoris: quippe quae adhuc sollicita est et turbatur erga plurima, et non potest terrenorum actuum vel tenui pulvere non respergi. Quem tamen cito facileque deterget, vel in hora sanctae dormitionis, casta intentio et bonae conscientiae interrogatio in Deum.*

Disen stŏp weschet si ab gar lichteklich in der zit ir andacht old an dem tod.[37] Die Leichtigkeit, mit der Staub weggewischt werden kann, macht die Buße zur metaphorischen Hand (*ante conditoris oculos manu poenitentiae tergamus maculas pulveris nostri*).[38] Sie dient Gregor aber auch als Mahnung für kirchliche Vorgesetzte, kleinen Sünden nicht überzogen scharf zu begegnen: *Nam leues pulueris maculae melius excutiendo quam lauando aut ignem apponendo terguntur.*[39] Bezieht dieses Argument seine Kraft gerade daraus, daß es unangemessen wäre, Staub fortbrennen zu wollen, so findet sich die Brandmetapher doch dort, wo es um das Tilgen kleiner Sünden durch eine große Macht geht. Beim mystischen Aufstieg vernichtet nach Mechthild von Magdeburg das Feuer der Liebe den »Staub der Sünden«, der »gegen unseren Willen« auf uns gerieselt war: *Aber der stŏb der súnden der uf úns vallet alsemere als ane únsern dank der wirt von der minne fúr also drate ze nihte als únser selenŏgen wank die gotheit gerůret mit der ellendiger súfzendiger sůssen gerunge, der kein creature mag widerstan. Swenne si beginnet ze stigende, so entriset ir der súnden stŏb, so wirt si denne mit got ein got, also das er wil, das wil si und si mŏgent anders nit vereinet sin mit ganzer einunge.*[40] Daß dieser Staub der Sünden beim Aufstieg dann auch noch »abfällt«, zeigt, daß hier beim Fortbrennen wohl nicht an einen spezifischen Reinigungsvorgang zu denken ist. Ähnliches gilt für das »Läutern« vom Sündenstaub durch geduldiges Leiden; Gott spricht zur Seele:

769 *Mîn turteltûbe, mir des gloup,*
ûf dich velt ofte der sünden stoup.
dar umb daz lîden liutert dich,
daz du dest baz erkennest mich.[41]

Eine übliche Reinigungsmethode ist dagegen das Abschütteln oder Abschlagen von Staub (*excutere*). Christus reinigt in einer Eucharistie-Vision Gertrud die Große mit einer Geißel, welche »das Werk unserer Erlösung« (*opus nostrae redemptionis*) bezeichnet, das den »Staub menschlicher Schwäche und Nachlässigkeit« beseitigt: *Hoc autem flagello Dominus omnia interiora ejus lenissime contingens, omnem pulverem humanae fragilitatis et negligentiae ab ea penitus extersit.*[42] Hier scheint die Geißel auf der Bildebene nicht mit dem Staub verbunden zu sein, es sei denn, *flagellum* meine eine Art Staubwedel oder Ausklopfer.[43]

37 Rudolf von Biberach, Die siben strassen, ed. SCHMIDT, S. 21.
38 Gregor, In Ev. II,34,15, PL 76,1255D–1256A.
39 Gregor, In I Reg. V,156, CCL 144, S. 513.
40 Mechthild, Licht VI,1, ed. NEUMANN, S. 204.
41 Der Minne Spiegel (Erlösung, ed. BARTSCH, S. 267).
42 Gertrud von Helfta, Legatus IV,23,2, SC 255, S. 216.
43 Vgl. Petrus von Blois, Ep. 31, PL 207,106C–107A: *Flagello Domini pulvis excutitur, quem ad deformationem animae iniquitas assiduata congessit, et exteriori vulnere sanatur plaga interior.*

Ohne weitere Hilfsmittel lassen sich Schuhe oder Textilien vom Staub befreien, indem man sie kräftig gegen eine Wand oder ähnliches schlägt. Bei Hildegard von Bingen können wir in der Illustration einer Vision erkennen, wie Schuhe und ein ausgezogenes Kleid (von der *saluatio animarum*) kräftig ausgeklopft werden; dies erklärt der Text als Ausschütteln des »Staubs der Eitelkeit und anderer Sünden« in gründlicher Prüfung, nachdem das auf die alten Gewohnheiten und Sünden bezogene Kleid bereits ausgezogen ist: *Vnde uides etiam quod exutam tunicam atque calceamenta sua fortiter excutit, ita quod puluis multus ab eis excutiatur: quia saluatio animarum ostendit in nouis et iustis operibus hominum abstractam tunicam prioris consuetudinis et omnium uitiorum ueterum delictorum atque abiectum malum exemplum transgressionis Adae, fortissima examinatione ea discutiens atque contemnens et puluerem uanae gloriae aliorumque peccatorum a se proiciens.*[44]

Sollen Menschen Staub von sich selbst abschütteln, dann liegt die Vorstellung nahe, daß sie im Staub »liegen«; in der Aufforderung an »Jerusalem«, den Staub abzuschütteln und aufzustehen, ist es der Staub eines Kerkers (Jes. 52,2).[45] Eine Bußpredigt bezieht den Staub auf die menschliche Schwäche (aufgrund der Eigenschaft »unfest«), sowie auf irdische Reichtümer, da sie vergänglich sind (vom Wind verweht werden) und die Habgier die Menschen »blendet« (Staub in den Augen). Hierbei ist die Reihenfolge der Erwähnung von Belang: *Excute ergo a te pulverem mundanarum vanitatum, et postea consurgere; ac si dicat: Prius non poteris surgere, dum eris gravis in pulvere. Gravant enim animam peccata, gravant et temporalia. Quod autem gravatur, demergitur, et dum oneratum est, frustra surgere conatur.*[46] Daß ausgerechnet der leichte Staub den Menschen so sehr belasten soll, daß er nicht aufstehen kann, überzeugte den Prediger wohl selbst nicht ganz, da er im Anschluß hieran sogleich die Metapher von der Sünde als Bleigewicht (Zch. 5,8) einführt.

Biblisch ist auch die Aufforderung an die Apostel, den Staub von den Füßen zu schütteln, wenn sie an einem Ort nicht aufgenommen werden (Mt. 10,14; Mk. 6,11; Lk. 9,5; vgl. Apg. 13,51). Dies ist vor allem eine Gebärde (»zum Zeugnis wider sie«),[47] die wohl auf dem Gedanken

44 Hildegard, Scivias III,6,35, CCCM 34A, S. 461; dazu die Tafel 27.

45 *Excutere de pulvere, consurge, sede Hierusalem, solve vincula colli tui, captiva filia Sion.*

46 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 26, PL 171,464AB; ebd. 463CD: *Pulvis est humana carnalitas, fragilis, nulla solidata virtute* [...]. *Pulvis etiam sunt temporales divitiae, quae leviter transeunt, et quasi a facie venti fugiunt* (vgl. Ps. 34,5). *In hoc pulvere quaerunt homines beatitudinem, nec inveniunt; sufflant ibi laborando et pulvis (inficit) oculos, quia cupiditas temporalium mentes excaecat*; vgl. 466AB: *ligati estis vinculis peccatorum, excaecati estis pulvere divitiarum.*

47 Origenes, In Gn. hom. 4,2, GCS 29, S. 53 (zu Gn. 18,4): *Volebat ergo praevenire et lavare pedes, ne quid forte pulveris resideret, quod ad testimonium incredulitatis excussum posset in die iudicii reservari*; danach Caesarius von Arles, Sermo 83,4, CCL 103, S. 342.

beruht, nicht einmal mit dem Staub dieses Ortes und seiner Leute etwas zu tun haben zu wollen. So ist nach Ambrosius ebenso der Umgang mit Ketzern und Juden zu meiden, da der trockene (unfruchtbare) Staub ihrer Gottlosigkeit den Geist beflecken würde: *Sin uero populus perfidus aut praeceptor haereticus deformet habitaculum, uitanda haereticorum conmunio, fugienda synagoga censetur. Excutiendus pedum puluis, ne fatiscentibus perfidiae sterilis siccitatibus tamquam humi arido harenosoque mentis tuae uestigium polluatur.*[48]

Beim Staub überzeugt es nur wenig, wenn mit diesem Bild der Gedanke illustriert werden soll, kleine vernachlässigte Sünden wüchsen zu großen: *Licet enim speciosi sint pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona* (Rm. 10,15; Jes. 52,7), *lavatis tamen in remissionis figura excutiendus est pulvis qui contrahitur in via. Haec peccata etsi sint parva per Dei misericordiam, fiunt tamen magna in peccatoribus negligentia. Nullum enim peccatum adeo parvum, quod non crescat neglectum.*[49] Die Stelle ist nur in dem Sinne sinnvoll, daß Staub zunimmt, wenn man ihn aus Nachlässigkeit nicht beseitigt; bei Staub an den Füßen gilt das aber kaum.

2. Schlamm, Morast, Lehm

Nach dem Regen ist eine zuvor staubige Straße schlammig; Schlamm beschmutzt stärker als Staub, er läßt sich schwieriger entfernen; Menschen, Tiere und Fuhrwerke können darin stecken bleiben. »Schlamm« ist eine Metapher der Unreinheit wie auch eine der Heteronomie; als nasse Erde kann er zudem die Hinwendung zum Materiellen und Irdischen bezeichnen.[50] Die verschiedenen Aspekte sollen in einer Betrachtung des Wortschatzes genauer herausgearbeitet werden.

lutum

Die lat. Bezeichnung *lutum* meint außer »Schlamm« vor allem »Lehm« oder »nasse, schwere Erde« überhaupt, wobei der Aspekt des Schmutzes nicht mitschwingen muß. In der Sprache der Bibel ist *lutum* der Stoff, aus dem der Mensch erschaffen wurde. Gott habe ihn »wie Lehm« erschaffen, sagt Hiob (10,9), und er bringt damit als mildernden Umstand seine menschliche Schwäche ins Spiel, welche die Auslegungstradition auf die Leiblichkeit des Menschen bezieht. Gregor: *Vt lutum ergo homo factus est quia de limo est ad conditionem sumptus* (vgl. Gn. 2,7).

48 Ambrosius, In Lc. VI,68, CCL 14, S. 198; vgl. Beda In Lc. III, CCL 120, S. 196.
49 Ps.-Augustinus, De vera et falsa poenitentia 8,20, PL 40,1119.
50 Dazu AUBINEAU, Le thème« du »bourbier«.

Lutum quippe fit, cum se aqua terrae conspergit. Sicut lutum itaque homo est conditus, quia quasi aqua infundit puluerem, cum anima rigat carnem.[51] Innozenz III. begründet hiermit die Verächtlichkeit des Körpers und warnt vor Hochmut.[52] Als wertlose Materie wird *lutum* gern im Wortspiel dem wertvollen *aurum* »Gold« konfrontiert,[53] z.B. in der Vulgata bei Hiob 41,21: *sub ipso erunt radii solis sternet sibi aurum quasi lutum.* So heißt es von einer »gefallenen« Jungfrau: *Quae fulgebas ut aurum propter virginitatis honorem, nunc vilior facta es luto platearum; ut etiam indignorum pedibus conculceris.*[54] Die Formulierung vom Straßenschlamm (*lutum platearum*), den man mit Füßen tritt, ist ebenfalls biblisch (z.B. Ps. 17,43; Jes. 10,6). Hieran ist wohl zu denken, wenn diejenigen, die Gott weder fürchten noch lieben, »im Schlamm der Sünde daniederliegen«: *Istis jacentes in eo luto peccati Deum nec timent nec diligunt.*[55] Unbußfertige Sünder bleiben in dem Schlamm, in den sie gefallen sind, liegen und fühlen sich – wie Schweine in der Suhle (dazu Kap. IX,1) – dort auch noch wohl: *Multi sunt enim qui nec ad hoc inclinantur nec poenitentiae refugium quaerunt, sed, cum ceciderint, surge ultra nolunt; delectantur enim in luto, quo haeserint, volutari.*[56] Zu Hab. 2,6 *et aggravat contra se densum lutum* ließ sich das Gewicht des nassen Lehms mit dem Gedanken des Ansammelns von Materiellem verbinden; wer Reichtümer anhäuft, der schafft sich eine schwere Sündenlast: *Avaro quippe contra se densum lutum aggravare, est terrena lucra cum pondere peccati cumulare.*[57] Die Habgier kann der Schlamm auch bezeichnen aufgrund seiner Klebrigkeit: *Lutum vero quod immundum et tenax est, avaritiam signat, quae et visco tenacitatis hominem illicit, et spurcitia cupiditatis inficit.*[58] Verschiedene Bedeutungen faßt Gregor in seiner Auslegung von Hiob 41,21 zusammen: *Luti quoque nomine, in sacro eloquio aliquando terrenarum rerum multiplicitas, aliquando sordidum sapiens iniqua doctrina, aliquando autem desiderii carnalis*

51 Gregor, Mor. IX,50,76, CCL 143, S. 510.

52 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,2,2, ed. MACCARRONE, S. 9 (zu Hiob 30,19): *Lutum efficitur ex aqua et pulvere, utroque manente; cinis autem fit ex igne et ligno, utroque deficiente. Expressum misterium, sed alias exprimendum. Quid ergo lutum superbis? De quo pulvis extolleris? Unde cinis gloriaris?* Danach z.B. Joseps Sündenspiegel 65ff., ed. SCHÜTZ, S. 62f.; Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 299ff.

53 Dazu ThLL VII/2, Sp. 1904.

54 Ps.-Ambrosius, De lapsu virginis consecratae 2,7, PL 16,369AB.

55 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea III,60, PL 177,673D.

56 Origenes, In Lv. hom. 11,2, GCS 29, S. 452.

57 Gregor, Reg. past. III,20, PL 77,86A; zur Auslegungsgeschichte der Stelle Hab. 2,6 vgl. demnächst den Kommentar in der neuen Ausgabe des »St. Trudperter Hohenliedes« von FRIEDRICH OHLY, zu St, Trudperter Hoheslied 2;1, ed. MENHARDT, S. 124: *warumbe svârestû vbir dich dc dike hore?*

58 Alanus, Sermo 2, PL 210,203A.

illecebra designatur. Per lutum quippe terrenarum rerum multiplicitas figuratur, sicut per Habacuc prophetam dicitur: »Vae ei qui multiplicat non sua! Vsquequo aggrauat contra se densum lutum?« (Hab. 2,6). *Denso enim luto se aggrauat, qui per auaritiam terrena multiplicans, peccati sui se oppressione coangustat. Rursum luti nomine doctrina sordidum sapiens designatur, sicut per eumdem prophetam dicitur: »Viam fecisti in mari equis tuis, in luto aquarum multarum«* (Hab. 3,15). *Ac si diceret: Aperuisti iter praedicatoribus tuis inter doctrinas huius saeculi sordida et terrena sapientes. Per lutum quoque desiderium sordidae uoluptatis exprimitur, sicut psalmista deprecans ait: »Eripe me de luto, ut non inhaeream«* (Ps. 68,15). *Luto quippe inhaerere, est sordidis desideriis concupiscentiae carnalis inquinari.*[59]

lutum f(a)ecis

Als »Schlamm« wird *lutum* in der religiösen Sprache näher charakterisiert durch eine Genitivergänzung mit *faex* (sonst »Weinschmutz«, »Hefe«). Die Form *lutum fecis* geht zurück auf den Dankpsalm 39,3, nach dem der Herr die Bitten des Beters erhört, ihn aus der »Grube des Elends« und aus dem Schlamm gezogen, sowie seine Füße auf Fels gesetzt und seine Schritte geführt habe; in der auf der LXX beruhenden lateinischen Fassung der Vulgata lautet dieser Vers: *et exaudivit preces meas, et eduxit me de lacu miseriae et de luto fecis, et statuit super petram pedes meos, et direxit gressus meos.* Die Aussagen zusammengenommen ließ sich *lutum fecis* hier als Schlamm am Grund eines Tümpels (*lacus*) verstehen, aus dem der Beter gezogen wurde. Cassiodor sieht im Herausziehen aus dem Schlamm das Ablassen vom Bösen und im zweiten Teil der Aussage das gute Handeln ausgedrückt, das als Schreiten auf festem Fels erscheint: *Primum est enim, ut nos educat de mundi istius profundissima calamitate, cuius apte designata est maligna latitudo, lacus miseriae lutusque faecilentus. Et ut exprimeret delictorum crassitudinem corpulentam: lutum addidit, qui lacu continetur ne peccata solis aquis cognosceres quamuis densissimis comparata. Nam sicut lutus laci fetidus atque grauis est, ita et hominum delicta limosa sunt, quae et fetoribus horrescunt et grauitate demergunt.*[60] Erweckt Cassiodors Bild von den Sünden als stinkender und schwerer Schlamm das Bild eines Menschen, der im Sumpf zu versinken droht, so geht Gregor vom »Liegen« im »Schlamm der Bosheit« aus, aus dem der Sünder im Glauben aufgerichtet wird (um dann in seinem Voranschreiten rechten Handelns geleitet zu werden): *Prius enim de luto prauitatis educitur, ut eius pedes per fidem in petra solidentur. Sed quia*

59 Gregor, Mor. XXXIV,15,27, CCL 143B, S. 1753; danach Garnerius, Gregorianum VI,23, PL 193,278AB.
60 Cassiodor, In ps., CCL 97, S. 363.

rectam fidem recta subsequi debet operatio, gressus eius directi sunt.[61] Das Beschmutzen der Füße durch schlechtes Handeln setzt das Gehen auf einer lehmigen Straße voraus; im Blick auf den Tümpel kann man dann aber auch in der Hölle oder in fleischlichen Lüsten »versinken«: *»Et eduxit me de lacu miseriae«, id est de inferno, et de profundo concupiscentiarum carnalium; »et de luto faecis«, id est de malis operibus, quae pedes inquinant et foetent et mergunt in hoc lacu, et retinent, et sunt vilia ut faex ad comparationem vini.*[62]

Der Bedeutungsaspekt »Weinschmutz« von *faex*, der hier nur als »Verächtlichkeit« zum Tragen kommt, läßt sich schwer mit der Lehm-Metaphorik in Einklang bringen; es sei denn, durch ein hyperbolisches Versinken in der Weinhefe der »schlimmen und falschen Lehre der Juden«, die dem (reinen) Wein geistlichen Schriftverständnisses gegenübersteht: *Quid enim est lutum faecis, nisi vini purgamentum? Non est igitur vinum haec doctrina, quam Judaei habent; sed vini potius faex et purgamentum vini, videlicet legis et prophetarum, quod quidem illi soli bibunt, qui non ad litteram, sed spiritualiter Scripturas intelligunt. De hoc igitur luto educti sunt, qui illorum intelligentiam et errorem non sequuntur.*[63] Sonst dient die Stelle Ps. 39,3 dazu, die Bedeutungsangabe »irdische Befleckungen« für *lutum* zu bestätigen: *Per lutum uero quia terrena contagia demonstrantur, attestatur psalmista qui ait: »Eduxisti me de lacu miseriae, et de luto faecis«.*[64] Nach der Sünde soll man nicht an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln, vielmehr sich bemühen, die »Füße der Seele« mit der Buße schnell aus dem Schlamm zu ziehen: *Si vero et hoc factum est, non tamen de misericordia desperemus, sed cito per paenitentiam de luto fecis pedes animae nostrae excutere festinemus.*[65] Bernhard von Clairvaux spricht in der Terminologie des Exodus vom Auszug der Mönche aus dem Schlamm dieser Welt (*in exitu vestro de lacu miseriae et de luto faecis*).[66] Die »Welt« heißt auch so im Gegensatz zum Himmel.[67] Das Bekenntnis, lange in diesem Lehm gelegen zu haben, wird bei Bernhard verbunden mit einer Warnung vor dem Rückfall: *Sordens omni genere vitiorum, iacui diu in luto faecis;*

61 Gregor, In Ez. I,9,4, CCL 142, S. 125; danach Hraban, In Ez. III, PL 110,551B.

62 Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,1430D–1431A.

63 Bruno von Segni, In ps., PL 164,835CD; ebd.: *Et eduxit eos de lacu miseriae; per quem infernum intelligimus, in quo omnes sanctorum animae usque ad id temporis captivae tenebantur. Et de luto faecis; per quod pravam et erroneam Judaeorum doctrinam significat.*

64 Gregor, Mor. XXIX,6,12, CCL 143B, S. 1441.

65 Caesarius von Arles, Sermo 97,5, CCL 103, S. 399.

66 Bernhard, In Cant. 1,5,9 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 6). Vgl. Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 13,3, PL 212, 220CD: *et ego qui vix dum de luto faecis et miseriae per gratiam conversionis emovi...*

67 Walter von Châtillon, Lieder 11,4,3f., ed. STRECKER, S. 16: *nos ab hoste libera scuto tue precis et transfer ad sydera nos de luto fecis.*

sed erit sine dubio recidenti quam iacenti deterius.[68] Die Bitte, aus diesem Schlamm gezogen zu werden, greift zugleich auf Ps. 68,15 *Eripe me de luto ut non infigar* zurück;[69] so in einer Sündenklage als Bitte an Gott:

57,1 *Aufer me de luto fecis peccatorum omnium;*
Emundare non contempnas, antequam discutias,
Et non ero tunc inmundus, si me nunc piaveris.[70]

limus

Eine lateinische Variante zu *lutum* ist *limus.* Gott schuf den Menschen *de limo terrae* (Gn. 2,7). Leibesverächter pochen darauf, daß es sich bei *limus* um eine wenig geschätzte Materie handelt (Innozenz III.: *que ceteris est indignior elementis*).[71] Obwohl beide Ausdrücke häufig nahezu synonym verwendet werden, findet sich doch gelegentlich eine ausdrückliche Unterscheidung: *limus* meint zäheren Schlamm als *lutum*, weshalb der Aspekt des Versinkens und des Ausgeliefertseins eine größere Rolle spielt als derjenige des Irdischen und des Beschmutzens; gemeint sein kann die »Fessel des Fleisches«: *Plus est limus quam lutum. Lutum enim etsi coinquinat, non tamen est tenax; a limo autem evolvi facile nemo potest, quia caro sic ligat spiritum ut vix etiam bonus velit ab ea separari, sed superindui.*[72] Als Metapher der Heteronomie ist Ps. 68,3 zu verstehen: *infixus sum in limum (in limo) profundi.* Ähnlich wie Augustinus[73] unterscheidet Cassiodor diesen »Schlamm der Tiefe« als Meeresschlamm vom Erdschlamm (Gn. 2,7), aus dem Gott den Menschen (gut) erschuf: *In illa conditione rerum de limo quidem terrae hominem Deus creauit, sed non de profundo. Facti sunt autem homines limus profundi, quando et originali et cotidianis peccatis tenentur obnoxii.* Christus, der hier im Psalter spreche, war den sündigen Juden

68 Bernhard, In Cant. 3,2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 15f.).
69 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea III,125, PL 177,697C: *Jacens in miseria et luto faecis peccator homo plorat et clamat Plasmatori et Salvatori suo supplicans: »Eripe me de luto faecis«.*
70 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae, MGH Poetae IV/2, S. 777.
71 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,2,1, ed. MACCARRONE, S. 8.
72 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea V,43, PL 177,769C; ebd.: *Carnis vinculum comparatur limo, oculorum concupiscentia luto, vitae superbia tempestatis profundo.*
73 Augustinus, Enarr. in ps. 68,1,4, CCL 39, S. 904: *Quid dicit limum? an ipsos qui persecuti sunt? De limo enim factus est homo. Sed isti, cadendo a iustitia, limus profundi facti sunt; quibus persequentibus et ad iniquitatem trahere cupientibus quisquis non consenserit, de limo suo aurum facit. Merebitur enim limus ipsius conuerti in habitudinem caelestem, et socius fieri eorum de quibus dicit titulus psalmi: »De his qui commutabuntur«. Isti autem cum limus profundi essent, haesi in illis, id est, tenuerunt me, praeualuerunt mihi, occiderunt me.*

ausgeliefert: *Per hunc limum profundi infixus est Dominus, quando dementium turba Iudaeorum clamabat: »Crucifige, crucifige«* (Jh. 19,6). *Quorum caro originali peccato dedita limus erat; sed scelerata calliditas profundi sibi nomen adiecerat. Limus enim dictus est, quasi ligans humum.*[74] Sonst steckt der Sünder im eigenen Sündenschlamm fest (im Sinne mangelnder Selbsterkenntnis einer schmutzigen Seele).[75] Indem man sich darin »wälzt«, sinkt man immer tiefer. Augustinus bekennt, noch tiefer im Schlamm versunken zu sein, als seine Mutter Monika (»jene Witwe«) für seine Bekehrung mit ihren Tränen und Gebeten bat; in der Tiefe des Schlammes ist es hier auch »finster«, was den Aspekt der Erkenntnisunfähigkeit (finster) zu den Gedanken des Verächtlichen (unrein) und der Hilflosigkeit (feststecken, weiter versinken) hinzufügt: *Nam novem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo »limo profundi« ac tenebris falsitatis, cum saepe surgere conarer et gravius alliderer, volutatus sum, cum tamen illa vidua casta, pia et sobria, quales amas, iam quidem spe alacrior, sed fletu et gemitu non segnior, non desineret horis omnibus orationum suarum de me plangere ad te, et intrabant »in conspectum tuum preces eius«* (Ps. 87,3), *et me tamen dimittebas adhuc volvi et involvi illa caligine.*[76] In einem Sonett von Paul Fleming heißt es:

Die schwache Seele tut kaum noch ihr Haupt herfür,
weil sie der tiefe Schlamm mit Wuste ganz bedecket
und der Versinkenden kein Arm wird zugerecket:
ihr Loch, ihr Kot, ihr Tod ist der Leib, dieser hier.[77]

caenum

Während *lutum* und *limus* auch in positivem oder zumindest in neutralem Sinn als »Lehm« oder »Ton« verwendet werden, bezeichnet *caenum* offenbar nur negativ den nassen Dreck, der beschmutzt und als Materie verächtlich ist. Bei Salvian von Marseille ist der Straßenschmutz, der in städtischen Abwasserkanälen zusammenfließt, Bild der sittlichen Verkommenheit Afrikas und insbesondere Karthagos: *faetebant, ut ita dixerim, cuncti urbis illius ciues caeno libidinis, spurcum sibimetipsis mutuo impudicitiae nidorem inalantes. sed horrori eis tamen horrida ista non erant, quia idem omnes horror infecerat. unam enim*

74 Cassiodor, In ps., CCL 97, S. 605f.
75 Bernhard, De diversis 86,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 328f.): *Affectionibus siquidem obligata et velut illita terrenis, suam ipsius faciem considerare non potest. Infixa est in limo profundi, et seipsam non videns putat formam suam esse luteam illam quam portat imaginem.*
76 Augustinus, Conf. III,11,20, ed. BERNHART, S. 132.
77 Paul Fleming, Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes (Dichtung, ed. KEMP, S. 156).

putes fuisse illic libidinum fornicationumque sentinam, caenum quasi ex omni platearum et cloacarum labe collectum.[78] Man liegt in diesem Schlamm der Sünden (*in peccatorum caeno iacentes*);[79] man fällt hinein: *Cecidi miser in coenum flagitiorum*;[80] man kann sich darein versenken[81] und – wie ein Schwein – darin »wälzen«.

Der Ausdruck *caenum* steht gern im kontrastierenden Wortspiel zu *caelum*; etwa bei Tertullian in der Polemik gegen die Schauspiele, die für einen Christen »Schmutz« seien: *Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere, de caelo, quod aiunt, in caenum? Illas manus quas ad Deum extuleris postmodum laudando histrionem fatigare?*[82] Bernhard fordert dazu auf, den »Schlamm der Laster« zu verlassen, um zum »Himmel der Engel« zu gelangen: *Egrediamur de caeno vitiorum ad caelum angelorum, de caeno miserae servitutis ad caelum angelicae libertatis.*[83] Der Austritt aus dem Kloster als Endpunkt einer längeren Entfremdung ist für Bernhard ein schändlicher Sprung zurück: *Dantur postremo impudentiae manus: praesumitur ille temerarius, ille pudendus, ille turpissimus, plenus ille ignominia et confusione, saltus de excelso in abyssum, de pavimento in sterquilinium, de solio in cloacam, de caelo in caenum, de claustro in saeculum, de paradiso in infernum.*[84]

Hor

Von den deutschen Ausdrücken entspricht vor allem *hor*[85] den genannten lateinischen Bezeichnungen für »Schlamm« – auch als feuchte Erde (*lutum*) verstanden,[86] aus welcher der Schöpfer den Menschen formte (*Der in vz horwe hatte gemaht*),[87] weshalb *hor* für das menschliche »Fleisch« und seine Schwäche steht:

167,41 *Der geist mit horwe ist becleit*
Daz machet och div crankeit

78 Salvian von Marseille, De gubernatione dei VII,17,73f., CSEL 8, S. 179.
79 Bernhard, De diversis 25,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 187).
80 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 73,169, PL 184, 1306A.
81 Salvian von Marseille, De gubernatione dei VII,20,86, CSEL 8, S. 183: *omni se uitiorum atque impuritatum caeno inmersisse.*
82 Tertullian, De spectaculis 25,5, CCL 1, S. 249.
83 Bernhard, Sent. III,114 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/2, S. 201).
84 Bernhard, In Cant. 63,3,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 165). Vgl. Petrus von Blois, Ep. 88, PL 207,276BC: *sed a stabilitate, quam promiserat damnabili levitate resiliens, de cibo ad vomitum, de coelo in coenum, de paradiso in infernum, de claustro ad saeculum revolavit.*
85 Dazu BMZ I, S. 710f.; LEXER, Bd. 1, Sp. 1337f.; Nachtr. Sp. 246; DWb IV/2, Sp. 1801.
86 Vgl. Hugo von Trimberg, Renner 6065-6067, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 253: *Fiur unde luft diu swebent enpor, Von wazzer und erden kumet hor Daz unser sêle ze grunde senket.*
87 Hugo von Langenstein, Martina 177,102, ed. KELLER, S. 448.

Daz er gottes vergizzet
Und diz kvrz gemach mizzet
Fur daz iemer lebin
Daz got dort wil gebin.[88]

Der Aspekt des Schlammigen wird deutlich, wenn *timor* und *pietas* als »Füße« hierin »waten«: *uorthlich sêr, go̊tliche scame, diu gânt an der erde, diu wathent in deme horwe der sundon.*[89] Nicht mehr ganz klar erkennbar ist, was in der »Millstätter Sündenklage« den Knien vorgeworfen wird; sie beugten sich nicht vor Gott, sondern fielen (?) *in daz hor und in den m*(ist?).[90]

Das Verb *(be)hor(we)gen* meint das Beschmutzen mit *hor* (*Und wis gar ane sorge Daz dich kein sunde horge*).[91] Durch die Sünde wird der Mensch *hor(w)ec* (*Swenne vns unser missetât swarz unde horich gemachet hât*).[92] Oft ist *hor* der Schmutz, in den man fällt (schlammige Straße usw.); Heinrich der Teichner:

603,23 *die schrift die spricht: »der sůnder hat*
wol gewalt czu misse tat
und zu vallen von got hin dan,
aber er mag nicht auf gestan,
got der mueß in pringen wider.«
davon solt er dien syder
got vil vaster dann yee vor,
ob er vellet in daz hor
daz im got her wider helf.[93]

Ein Freidankspruch variiert das biblische Sprichwort »Wenn ein Blinder einen Blinden führt, dann fallen sie beide in die Grube« (Mt. 15,14; Lk. 6,39)[94] um das Fallen in den Dreck: *Swâ blinde gât dem andern vor, die vallent lîhte beide inz hor.*[95] Das schlechte Vorbild der Vorgesetzten führt dazu, daß die Untergebenen sich ebenfalls verfehlen:

69,21 *Die uns guot bilde solten geben,*
die velschent gnuoge ir selber leben;
die hœhsten tragent uns lêre vor,
die manegen leitent in daz hor.[96]

88 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 421.
89 St. Trudperter Hoheslied 5,2–5, ed. MENHARDT, S. 127.
90 Millstätter Sündenklage 388 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 81).
91 Hugo von Langenstein, Martina 77,71f., ed. KELLER, S. 193.
92 Heinrich von Kröllwitz, Vater unser 685f., ed. LISCH, S. 82.
93 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 156.
94 Dazu SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, bes. S. 510–513 (Lit.!).
95 (Ps.-)Freidank, Bescheidenheit 55,9f., ed. BEZZENBERGER, S. 117.
96 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 130.

Es kann auch um mangelnde Übereinstimmung von Worten und Taten gehen; ausgerechnet diejenigen, so Hugo von Trimberg, die durch ihr »Leuchten« verhindern sollten, daß andere in den Schmutz fallen, fallen selbst in die »Schande« (was für die anderen wiederum ein mahnendes Beispiel ist):

8645 *Ob maniger vellet in ein hor,*
Der andern liuten lieht treit vor,
Sô hüetent si sich dester baz
Daz si mit schanden iht werdent naz.[97]

Mot(t)

Das von ndt. *mod(d)e*, *mud(d)e* kommende Wort *mot(t)*[98] für »Schlamm«, »Morast« oder »Lehm«[99] findet sich häufig im Reim auf »Gott«. Nach dem Fall liegt der Mensch nun »tief im Schlamm der Sünden«:

377 *Sich, almechtic, echtic Got,*
Wie tiͤf liet in sunden mot
Der mensch, dir glich gebildet,
Gar jemerlich gewildet,
Vernichtet und vertorben,
Und bitterlich irstorben,
Leider von verretnis groz,
Dez gelubdes trwen bloz![100]

Zu dem Mönchsvater Abraham spricht seine Nichte Maria, die er bekehrte:

33182 *O wol dynen arbeiten,*
Wie rechte gut sie sint vor Gote,
Want ich in der sunden mote
Vil na was versunken![101]

97 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 360. Vgl. ebd. 16596, Bd. 2, S. 300: *Die ofte vallent in schanden hor*; 17707f., Bd. 3, S. 31: *Kunst treit manigen hôhe enbor, Si wirfet ouch manigen in schanden hor.*

98 Dazu LEXER, Bd. 1, Sp. 2210; DWb VI, Sp. 2600f.; vgl. SCHILLER – LÜBBEN, Wörterbuch, Bd. 3, S. 106.

99 Dies wird deutlich bei der Erschaffung Adams; Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 5320-5325, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 83: *Set, an dem sechsten tage Schuf der hochgelobte Got Den mensch uz der erden mot Und blis im yn czu sture Mit sines geistes vure Eine sele* [...]; in Analogie zur Sündenstrafe des Sterbenmüssens bei Johannes Mathesius (DWb VI, Sp. 2600): *weil Adam aus einer rötlichen und mülbichten erden geschaffen war und alle menschen wider zu mot und kot der sünde halben werden müssen.*

100 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 7.

101 Das Väterbuch, ed. REISSENBERGER, S. 481.

Um die Gefahr des Versinkens im Sumpf geht es bei diesen Belegen; zur Metaphorik des Schmutzes[102] kommt die der Tiefe. Ob Gott die Sünderin Thais durch ihre Buße aus der Sünde »emporgehoben« habe, sollen die Jünger des hl. Antonius ausfindig machen:

542,98 *wir suln, sprach er, schowen*
die warheit an dem guten gote,
ob er uz der sunden mote
die vrowen enpor habe gewegen.[103]

Der Aspekt des Schmutzes steht dagegen im Vordergrund, wenn das »Mott der Sünden« abgewaschen werden soll; der Autor der Deutschordensdichtung »Daniel« bittet Leser und Hörer, für ihn zu beten und Gott zu bitten: *Twach en von der sunden mot!*[104]

Kot

Neben seiner bekannten Bedeutung »Darmausscheidung, Dünger« übersetzt vor allem seit dem Frühnhd. auch *Kot* (*quât, kât*)[105] den lat. Ausdruck *lutum*. Der Aspekt des Irdischen wird deutlich, wenn es von denjenigen, die nicht ans himmlische Vaterland denken, heißt, si *füllen sich mit irdischem Kot dieser Welt, wälzen sich darin, vertiefen sich in ihren weltlichen Sorgen, Geiz und Wucher, die sind blind an ihren Seelen, ob sie wohl in zeitlichen Dingen noch so scharfsichtig sind.*[106] An das *densum lutum*, mit dem der Habgierige sich belastet (Hab. 2,6), läßt eine Stelle des »Narrenschiffs« denken: *Wer samlet das zergenglich ist   Der grabt sin sel jn kott vnd mist.*[107] Auch *lutum* als Straßendreck ist *Kot*. Ein Todsünder, der kommuniziert, wirft das Sakrament in solchen Schmutz: *So du got hynuss an die straße wurffest in das kott, eß were eyn grusamlich, groß, erschrecklich sunde. Also dustu, so du yne nymmest wissentlich in eyner dotsunde in dyn usseczig, ubel-*

102 Als Unwertmetapher z.B. Md. Hiob 6031f., ed. KARSTEN, S. 98: *Wan du bist gentzlich vol motes   Ken dem angesichte Gotes*; ebd. 6451f., S. 105: *das geslayn in hette Got   Durch siner grozen sunden mot*; 9913f., S. 160: *Job, sich an dy hoe Gotes,   Dis menschen cranchelt vol motes*; 13085f., S. 213; 13119f., S. 214; 13173-13176, S. 215; Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 977-979, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 16: *Nicht dry gote, nur eyn got,   Den durch unser sunden mot   Wir an rufen hi mit schre.*

103 Das Passional, ed. KÖPKE. Thais ist sich bewußt, sie werde mit der *burde* ihrer Sünde *gesenket in der helle mot,   dar hin der gerechte got   ieglichen sunder verslat* (ebd. 544,1-3).

104 Daniel 8332, ed. HÜBNER, S. 130.

105 Dazu BMZ I, S. 792 (*kât, kôt, quât*); LEXER, Bd. 2, Sp. 316f.: Nachtr. Sp. 343; SCHILLER - LÜBBEN, Wörterbuch, Bd. 3, S. 398; DWb. V, Sp. 1890-1899.

106 Arndt, Christentum I,17,8, S. 65.

107 Brant, Narrenschiff 3,33f., ed. LEMMER, S. 12.

riechen und stinckenden hertz.[108]

Während *Kotsack* (dazu Kap. VII,2) oder *Kotfaß* (dazu Kap. VII,3) *saccus* bzw. *vas stercorum* überträgt, muß das Wort *Kotlache*[109] sich nicht notwendig auf Mist oder Jauche beziehen. Gemeint sein kann auch ein schlammiger Tümpel oder die Suhle des Schweins, die Luther als »Kot« übersetzte (dazu Kap. IX,1). Bei Geiler von Kaisersberg ist die Sünde der Luxuria ein schlammiges Wasser: *Solliche keüschait zeücht das hertz auß der kotlachen der unkeüschait.*[110]

Lette

Der Lehm heißt im Deutschen häufig *lette*. Martina hatte sich ganz von der »Welt« und deren »Sündenlette«[111] befreit: *Sich gar erloset von ir clette Und darzvo von ir svnden lette.*[112] Ihre Gedanken waren im Gebet davon frei:

138,45 *Mit warer minne pflihte*
Ir sinne si do rihte
Zegote si mit ir bette
Fri vor svnden lete.[113]

Gern malt Abraham a Santa Clara diese Metapher weiter aus; so sagt er vom Schutzengel, dieser sei *ein angl, der da manche in den letten der sinden gheffte sehl herauszicht.*[114]

Schlamm

Der Ausdruck *Schlamm* findet sich in Konstruktionen wie *der sunden slam*[116] oder »Schlamm der Erbsünde«.[117] Ein Bildbruch (?), nach dem man in den Schlamm der Sünde fällt, der »die Seele lahm

108 Johannes Wolff (Beichtbüchlein, ed. FALK, S. 54).
109 Dazu DWb V, Sp. 1897.
110 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 230; ebd. S. 445: *ain verderbter verhőntter mensch. der erst herfür krücht / auß der kotlachen der sünden / und sich von neüwem bekert hat zů got.*
111 *Sünden-Lette* in einen anonymen Emblembuch von 1698 (SCHILLING, Imagines, S. 196, A. 18).
112 Hugo von Langenstein, Martina 47,31f., ed. KELLER, S. 117.
113 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 349.
114 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 285; vgl. ebd. S. 292: *bis er den in den letten der sinden hangenden fisch zue sich zihet.*
116 Md. Hiob 13750, ed. KARSTEN, S. 224; ebd. 15566, S. 254: *Sunder aller sunden slam*; vgl. Lohenstein (DWb X/4, S. 1134): *in dem schlamme der sünden.*
117 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 331, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 6: *Von der erbe sunden slam.*

macht«,[118] läßt kaum eine Vorstellung aufkommen. An Sumpf und Morast denkt man, wenn jemand »aus dem Sündenschlamm gezogen« wird.[119] Schmutz ist der Schlamm dort, wo er abgewaschen werden soll,[120] z.B. mit der Taufe, *Mit der wir ab uns baden Gar der erbe sunden slam.*[121]

3. Mist

Außer den Exkrementen von Vieh und Mensch heißt »Mist« (*stercus*) auch anderer verrottbarer Abfall, der zur Weiterverwendung als Dünger auf einem »Misthaufen« (*sterquilinium*) gesammelt wird. »Mist« kann deshalb auch unspezifisch »Schmutz« und »Unrat« bezeichnen, wozu freilich häufig der Aspekt der Fäulnis und des Gestanks hinzukommt. In spätmittelalterlicher Versdichtung tritt der »Mist« als Unwertmetapher der Sünde vor allem in Genitivform auf; als »Mist unserer Sünden«,[122] »aller Sünden Mist«[123] oder »Mist tödlicher Sünden«.[124] Solche Umschreibungen lassen oft an Reimnot denken,[125] etwa beim Teichner: *also macht der sunten mist daz der mensch unwirdig ist*;[126] oder in merkwürdigem Bildbruch bei Heinrich von Mügeln:

370,7 *was wiltu, swacher, strafen,*
sint das du streflich bist
und tugende in dir slafen –
und wacht der sünden mist.[127]

118 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 5201-5204, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 81: *Nu sich daz du so walles Daz du icht wider valles In der snoden sunde slam, De di sele machet lam!*

119 Vgl. WANDER, Bd. 4, Sp. 969: *Einen aus dem Sündenschlamm herausziehen.*

120 Heinrich von Mügeln, Dichtungen 159,6f., ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 197: *brunn lebens, urhab unde stam, sus wasch uß unser sünden slam.*

121 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 3104f., ed. KOCHENDÖRFFER, S. 48.

122 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 1657f., ed. KOCHENDÖRFFER, S. 26: *Wen er di genade ist Vor aller unser sunden mist*; Heinrich der Teichner, Gedichte 459,52-54, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 265: *und laet sich in der sunten mist da er hat gelegen vor und leit ymmer in dem hor.*

123 Heinrich von Mügeln, Dichtungen 161,3, ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 199; vgl. STACKMANN, Spruchdichter, S. 38.

124 Daniel 6836f., ed. HÜBNER, S. 106: *mist Totlicher sunden.*

125 Z.B. Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 3267-3272, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 51, in der Paraphrase von 1 Jh. 2,16: *Alles daz in der werlde ist, Is drier leie sunden mist: Di beger des vleisches czwar, Und di beger der ougen clar, Und des lebens kundekeit Ist ouch ein vil suntlich cleit.*

126 Heinrich der Teichner, Gedichte 221,39f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 246.

127 Heinrich von Mügeln, Dichtungen, ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 451.

In den Mist kann man fallen; der Sünder soll *Weinen, clagen daz du bist   Gevallen in der sunden mist.*[128] Schweine »wälzen« sich im Mist (dazu Kap. IX,1). Kaum eine nachvollziehbare Vorstellung ruft das Wort »baden« hier hervor; die personifizierte Barmherzigkeit bittet vor Gott für den Menschen:

Und den menschen, der vorlorn
Was, den nim czu genaden,
Las in nicht lenger baden
In der vulen sunden mist![129]

Frauenlob scheint aus der (Reim-)Not eine Tugend zu machen:

II,22,1 *Becriste, criuze, uns cristen,*
daz Krist uns ruch zu vristen
daz leben, in den genisten
daz wir der fulen sünden mist geistlichen überlisten.
waz eren mac der künic began an uns vil cranken misten?[130]

Als verächtliche Materie kann der Mist als Unwertmetapher die Welt,[131] den Menschen überhaupt[132] und vor allem seinen Leib herabwürdigen — neben einem »Sack« (dazu Kap. VII,2) und einem »Gefäß« VII,3) voll Mist ist er ein »Misthaufen«:[133] *Sterquilinium vile custodit, qui custodierit corpus suum.*[134] Ein »geschmückter Misthaufen« ist ein menschlicher Körper, den man putzt: *Quae utilitas, lutum corporis praeparare, carnis sterquilinium deaurare?*[135] Das Verwesen des toten Leibes soll der Mensch im Bewußtsein vorwegnehmen und daran denken, *daz sîn lîp muoz werden   Unreiner danne ie kein ander mist.*[136]

Als extreme Aussage formuliert das Bekenntnis, »Sündenmist« zu

129 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 9.
130 Frauenlob, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 328.
131 Priester Wernher, Maria 467f., edd. WESLE - FROMM, S. 24: *daz diu werlt anders niht enist   wan stuppe unde mist.*
132 Frauenlob V,93,17f., edd. STACKMANN - BERTAU, S. 444: *du, mensche, bist   vor im ein asche und ein mist*; Hugo von Trimberg, Renner 6447f., ed. EHRISMANN, Bd. 1, S. 268f.: *Bedenke, mensche, daz du bist   Ein krank ertknolle, ein fûler mist.*
133 Alanus, Summa de arte praedicatoria 5, PL 210,122B: *ex sterquilinio carnis*; Bernhard, In Ascensione Domini 6,13 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 157): *qui huic sterquilinio semper inhaeret, qui carnem fovet, in carne seminat, carnem sapit*; ders., De diversis 5,4 (ebd., Bd. 6/1, S. 102): *Et nos ergo [...] super custodiam nostram stemus, quoniam tempus militiae est. Nec in sterquilinio huius miseri corporis, sed in corde, ubi Christus habitat.*
134 Bernhard, De diversis 82,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 322).
135 Alanus, Summa de arte praedicatoria 3, PL 210,118AB.
136 Hugo von Trimberg, Renner 22704f., ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 238.

sein, die Gefahr der (theologischen) Verzweiflung: *Herre, ich pin der sünden mist und wil verzagen in diser frist.*[137] Sündenmist entstellt die Seele: *Anima namque a Deo pulchra est condita, sed ipsa superjectis sibi stercoribus vitiorum, sponte foedata est.*[138] Mist gilt als besonders unrein, so daß er in dieser Hinsicht kaum noch zu überbieten ist; nach dem Teichner nur durch »schlimme Rede«:

110,7 *posew red als unrain ist*
sam nichainer sunden mist.[139]

»Das Vieh verfault in seinem Mist« (Joel 1,17)

Der Mist der Tiere gehört in den Stall, nicht in die Kammer. Die sinnlichen Begierden als (Haus-)Tiere sollen deshalb im Stall (im unteren Haus des Körpers) »angebunden« bleiben, damit sie nicht in die Kammer des Herzens kommen und es verunreinigen: *Laet se blyven in eren stall ghebunden. Al komen se sumtijt int kamerken dyns herten overmits dyn vorsumelicheit, en laet se daer umme nicht langhe blyven. Is dyn kamerken untreynyghet van em, werpet den dreck snell daer uth overmits berouwe unde bijcht dyner misdaet.*[140] Solche Deutungen, die das Unreinsein mit der Metapher des Verfehlens des Menschseins in der Sünde (»wie Tiere«) verbinden, knüpfen meist an der Klage des Propheten Joel (1,17) an, das Vieh verfaule in seinem Mist (*conputruerunt iumenta in stercore suo*).[141] Der Grund für dieses Absinken ins Animalische ist die fleischliche Lust, die als »Mist der Wollust« bezeichnet werden kann.[142] *Es seind die / welche als daz fich / erfaulen in dem myst flaischlicher laster.*[143] Auch die Völlerei wird hier genannt: *Ille enim satis idololatra est, qui ventrem Deo praeponit, qui Bacchum magis quam Deum colit,*

137 Der Minne Spiegel 41f. (Erlösung, ed. BARTSCH, S. 244).
138 Alanus (?), Sententiae aliae, PL 210,263A.
139 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 123.
140 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 58; ebd.: *In den stall, int neder hues moghen se roepen unde bulderen, um dat se ummer beestelick syn, du machst dat horen unde vernemen int kamerken dyns herten, in dyn overste rede, also langhe als du dyn vulboert daer teghen settest, also langhe blijft dyn kamerken reyne van em, wat se oick unsturich syn.*
141 Bernhard, In Dedicatione ecclesiae 1,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 371): *Multi certe ex vobis a peccatis et vitiis, in quibus computruerant tamquam iumenta in stercore suo, exiere viriliter*; Thietmar von Merseburg, Chron. V,1, edd. HOLTZMANN - TRILLMICH, S. 194: *Qui dum talia inmemor beneficiorum non perpendit, iumentum in suo stercore conputrescens iuste apellatur.*
142 Wo Aegidius Romanus von der *vita voluptuosa* als *vita pecudum* spricht, heißt es in der deutschen Bearbeitung von Johann von Vippach, Katharina divina. Ein Fürstenspiegel des 14. Jahrhunderts, ed. MICHAEL MENZEL (Mitteldeutsche Forschungen 99) Köln - Wien 1989, S. 89: *Also eyn vihe her ungetempert ist, sein leben in steter wollust mist.*
143 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 493.

qui in crapula sua putrescit, et tanquam jumentum in stercore suo sordescit.[144] Das Streben nach verderblicher Lust wird in jedem Fall kritisiert: *So sint ŏch sumeliche, die niht gernt, wan wie si wole getrinchen unde wie si hŏrlichen geleben; so getane sint gebenmazzent dem uihe, wan als daz uihe dorret uf dem miste, also uûlent si in ir sunden, die dunchent si leider ze sŏzze.*[145] Allgemein werden Unzuchtsünder mit dem »Vieh« verglichen: *Luxuriosi jumentis putrescentibus in stercore suo comparantur.*[146] Spezieller sind Priester damit gemeint, die gegen die Zölibatsvorschriften verstoßen: *daz viech ist erfult in sinem miste, ich mein von der wiber mitwiste.*[147] Diese Stelle wird gern angeführt für das »Stinken« der Sünde,[148] wozu schnell der Gedanke vom (Sünden-)Tod sich einstellt.[149] Ihr irdisches Leben beenden »fleischliche Menschen« im »Gestank der Luxuria«: *Iumenta quippe in stercore suo computrescere est carnales homines in fetore luxuriae uitam finire.*[150] Von der Metaphorik des Gestanks aus läßt sich die Deutung der Spreu auf dem Mist als fleischliche Lust verstehen: *die palea ist licht und der mist der stinket. die palea des mistes bedůtet des vleisches gelust, wenn si ist chůrz und vorgenclich als die palea und stinket als der miste.*[151]

Beseitigen von Mist

Kaum eine konkretere Reinigungsvorstellung liegt vor, wenn man sich vom »unreinen Mist« der Sünden »befreien« soll; Gott will den Tod des Sünders nicht;

27,7 *er geit dem sünder zeit und frist,*
ob er sich von dem unrainen mist
der missetat wöll erledigen gar
mit peicht und puoß und rüwe war.[152]

144 Alanus, Summa de arte praedicatoria 4, PL 210,120C.
145 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 135.
146 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 27, PL 171,468D.
147 Heinrich von Melk, Priesterleben 117f. (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 265).
148 Z.B. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 37: *die sůnde ist ein stank da von die sundere stinkende sin secundum illud: computruerunt jumenta in stercore suo. als ob er spreche: die sůndere sin vorvůlet in den sůnden als das viech in irm miste.*
149 Predigten, ed. LEYSER, S. 16: *Die toten die man bistatet. bidivtent totiv werch. div man bistaten sol wan si sere smechent. Iohel propheta dicit. Daz vihe ist in sin selbes miste ervŏlet. Daz vihe bidivtet den sunder der in sinen sunden erstunchent ist. Secht wie man totiv werch bigraben sol. Sed vbi? Indem grabe der beichte.*
150 Gregor, Mor. XXIV,8,15, CCL 143B, S. 1198; nach Gregor ist dies bereits im Bibeltext gemeint: *At contra hi qui carnali affectioni succumbunt, non iam homines, sed iumenta nominantur; sicut de quibusdam in peccato suo morientibus per prophetam dicitur: »Computruerunt iumenta in stercore suo«.*
151 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 16.
152 Kaufringer, Werke, ed. SAPPLER, S. 252.

Mist wird – als Unrat verstanden – mit Besen aus Räumen ausgekehrt (dazu Kap. XI,7), vor allem dann, wenn Gott im Herzen wohnen soll (dazu Kap. VIII,5-6). Heinrich von Mügeln an Maria:

124,6 [...] *laß sünden mist,*
der in uns grünet alle frist,
ußkeren diner güte phot.[153]

Um ein Abwaschen vom Mist[154] geht es dagegen bei Frauenlob:

V,1,13 *Ein ewic hoch gesegenter list,*
der ie was got und immer ist,
hilf, schepfer, Krist,
der zit, der vrist,
daz mich dins geistes mitewist
twa von der kranken sünden mist.[155]

Hans Rosenplüt bittet Christus:

17,226 *Herr, laße dein blut sein unser pat*
Und zwahe uns ab der sunden mist.
Des bite ich dich, herr Jhesu Crist,
Durich dein vetterliche gut.[156]

»Abladen« ist bei »Mist« schon leichter vorzustellen; von denjenigen, die mit Reue und Buße Christus zu Füßen fallen, heißt es:

3713 *Er nimt si czu genaden*
Und hilft en abe laden
Der verharschten sunden mist,
Als er kan der czarte Crist.[157]

Hartgewordener Mist kann durch Wasser aufgelöst werden; ebenso alte Sünden durch Tränen, um die man Gott bitten soll:

22461 *Da von sul wir Got mit gebiten*
Umme des libes wazzer biten,
Daz iz den sundigen mist

153 Heinrich von Mügeln, Dichtungen, ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 163.
154 Heinrich der Teichner, Gedichte 462,84-88, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 272: *wer sich von der werlt flust ziehen wil in rechtz leben, der hat grozzes wider streben und an weigen zu aller vrist; daz waescht im ab der sunden mist.*
155 Frauenlob, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 389.
156 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche, ed. REICHEL, S. 191.
157 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 58; *verharschen* übersetzt hier *indurare* (Jer. 5,3).

Der in uns vorhartet ist,
Weiche vor und irvuchte.[158]

Das »Ausmisten« eines Stalles scheint in der religiösen Metaphorik nur selten vorzukommen; vielleicht ist es gemeint, wenn Christus in der Eucharistie in einem Meisterlied angesprochen wird als: *du auswerfer der sunden mist.*[159]

4. Blut

Vom Blut als einer befleckenden Materie war vor allem bei den unreinen Händen die Rede (dazu Kap. VI,2i): An den Händen des Mörders klebt Blut. Da man hierbei an das Blut des Getöteten denkt, muß es sich nicht um eine Metapher handeln; wer Blut vergossen hat, dessen Hand kann tatsächlich mit Blut verunreinigt sein. Jedoch läßt sich dies auch von einem Mörder sagen, der sein Opfer ohne Blutvergießen – etwa durch Vergiften – getötet hat; außerdem wäscht normales Wasser solches »Blut« nicht ab.[160] Ein symbolischer Reinigungsritus läßt auch die Befleckung als symbolisch erscheinen. Für die rituelle Unreinheit des Mörders ist das »Blut« charakteristisch, das in Allegorese und Metaphorik dann auf – besonders schwere – Sünden bezogen wird.

Blut und Schmutz

Dabei ist nicht nur die Metaphorizität problematisch; häufig ist ebensowenig klar, ob es sich um eine Schmutzmetapher handelt. Wo die Stelle Ps. 50,16 herangezogen wird, um die Deutung »fleischliche Begierden«[161] oder »Sünde« zu stützen, ist jedenfalls kaum von Unreinheit die Rede. Gregor schreibt in einem Brief: *Nisi enim sanguinis nomine culpa censeretur, psalmista non diceret: »Libera me de sanguinibus«* (Ps. 50,16). *Cum uero culpas culpis iungimus, hoc quoque quod per alium prophetam dictum est, implemus: »Sanguis sanguinem tetigit«* (Hos. 4,2). *Sanguis enim sanguinem tangere dicitur, cum culpa culpae adiungitur, ut iniquitatis cumulus multiplicetur.*[162] Zu Ez. 3,18 *sanguinem autem eius de manu tua*

158 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 329.
159 Albrecht Lesch (?) (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 4, S. 108).
160 RICŒUR, Symbolik, S. 45.
161 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,18, PL 79,594A: *desideriis videlicet carnalibus, quae militant adversus animam.*
162 Gregor, Ep. IX,228, CCL 140A, S. 804; ders., Mor. XIII,17,20, CCL 143A, S. 680f.: *Solet enim sanguinis nomine signari peccatum. Vnde is qui a peccatis liberari desiderat per paenitentiam clamat: »Libera me de sanguinibus«* (Ps. 50,16). *Sanguis ergo sanguinem tangit cum culpa culpam cumulauerit*; ders., In Ez. I,11,25, CCL 142, S. 181; Garnerius, Gregorianum V,35, PL 193,212D–213A; Ambrosius Autpertus, In Apc. X, CCCM 27A, S. 858; Bruno von Segni, Sent. V,3, PL 165,1028BC; Hugo von Trimberg, Renner 10731, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 54: *Sünde bezeichent uns daz bluot.*

requiram erwägt Gregor einmal die Bedeutung »Tod«, bei der die Verantwortung des Vorgesetzten für seine Untergebenen – hinsichtlich des leiblichen Todes, wie erst recht im Hinblick auf den »Tod der Seele« – gemeint wäre;[163] besser passe jedoch die Bedeutungsangabe »Sünden« für »Blut«: *Sed melius possunt sanguinis nomine peccata signari. Vnde quidam, cum peccata carnis defleret, dixit: »Libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae«* (Ps. 50,16). *Sanguis ergo morientis de manu speculatoris requiritur, quia peccatum subditi culpae praepositi, si tacuerit, reputatur.*[164] Der Schmutzaspekt klingt bei Augustinus in der Paraphrase dieser Bitte als Aufforderung zur Reinigung an: *Libera me ab iniquitatibus, munda me ab omni corruptione.*[165] Aufgrund der gedanklichen Nähe des Blutes zum »Fleisch« steht es für »fleischliche« Sünden[166] und für die menschliche Schwäche: *Liberari se ergo propheta petit de carnalibus delictis, ut iam desineret in ista fragilitate peccare. Sanguis enim pro corpore humano ponitur, quia inter ceteros humores eius ipse potior uidetur existere.*[167] Eine Flüssigkeit des Körpers ist das Blut auch in der Metaphorik vom Aderlaß, zu der ebenfalls Ps. 50,16 herangezogen werden kann.

Um Unreinheit geht es zweifellos bei der Schwierigkeit, Blut aus Textilien auszuwaschen. Die Verheißung Jes. 9,5 *et uestimentum mixtum sanguine erit in combustionem et cibus ignis* bezieht Hieronymus auf die Gewalt des Teufels, wobei er als Eigenschaft eines blutbefleckten Kleides einführt, es lasse sich nicht reinigen (was es im Fall einer Befleckung mit Menschenblut auch nicht soll): *Quomodo enim uestis, quae humano sanguine cruenta est, lauari non potest; sed infecta sanguine igne comburitur, ut maculae cum uestimento foedi cruoris intereant; sic diaboli uiolenta praedatio et tumultus ac turbae, quibus humanum sibi subiecerat genus, gehennae ignibus deputatae sunt.*[168] Ganz aussichtslos wäre das Reinigen, wenn ein Kleid vollständig mit Blut beschmutzt ist, was ebenfalls bei Jesaja ausgesagt wird. Didymus der Blinde bezeugt hiermit die Bedeutung »Sünde« von »Blut«: »Dass aber das Blut die Sünde bezeichnet, wird deutlich aus dem, was zum Teufel gesagt ist:

163 Gregor, In Ez. I,11,10, CCL 142, S. 174: *si in hoc loco sanguinis nomine mors corporis designatur, ualde nobis de nostro silentio augetur metus, quia si in subiectis suis is qui praelatus ad speculandum est etiam de morte corporis quandoque morituri tam grauiter reus tenetur, quo reatu de morte animae subiectorum constringitur, quae potuisset semper uiuere, si uerba correptionis audisset?*

164 Gregor, In Ez. I,11,10, CCL 142, S. 174; Hraban, In Ez., PL 110,576D.

165 Augustinus, Enarr. in ps. 50,19, CCL 38, S. 613.

166 Z.B. Ambrosius Autpertus, In Apc. VII, CCCM 27A, S. 560: *peccata carnis per sanguinem figurantur, sicut per Dauid admisso adulterii crimine, dicitur: »Libera me de sanguinibus, Deus«* (Ps. 50,16). *Et illud: »Sanguis sanguinem tetigit«* (Hos. 4,2); *Sanguis enim sanguinem tangit, cum peccatum peccato coniungitur*; vgl. ebd. IV, CCCM 27, S. 335 (*carnis vitia*).

167 Cassiodor, In ps., CCL 97, S. 465f.

168 Hieronymus, In Jes. III, CCL 73, S. 125.

'Wie ein Kleid, das mit Blut durchtränkt ist, nicht rein sein wird, so wirst auch du nicht rein sein'; durch das 'mit Blut durchtränkt sein' wird die Grösse der Schlechtigkeit bezeichnet.«[169] Hieronymus erkennt in derselben altlateinischen Fassung der Stelle Jes. 14,20 ebenfalls eine Aussage über den Teufel, wobei er das Durchtränktsein mit Blut auf das »Töten« bezieht: *Quia multos interfecisti gladio, qui descenderunt ad infernum, et eorum pollutus es sanguine, nequaquam uocaberis uestimentum Dei, sed uestimentum cruore permixtum, non maculatum atque pollutum, ut aliquid mundi habere uidearis, sed totum sanguine cruentatum. Et hoc notandum quod ad diabolum dicatur; sicut uestimentum commixtum sanguine non erit mundum, sic et tu non eris mundus.*[170] Aufgrund der Analogie der Unmöglichkeit des Reinigens zur Unbußfertigkeit des Teufels kann er die Stelle als Argument gegen origenistische Ketzereien anführen: *Vbi sunt ergo qui dant diabolo paenitentiam, et dicunt illum posse mundari?*[171] Der Teufel läßt sich ebensowenig »reinigen« wie ein blutdurchtränktes Kleid.

Das Blut hat in der Unreinheitsmetaphorik eine weite Verwendungsmöglichkeit; es kann beschmutzen, doch es kann auch – vor allem beim Blut Christi und der Märtyrer – reinigen (dazu Kap. XI,4). Darüberhinaus hat es gelegentlich selbst die Eigenschaften »rein« oder »unrein«. So war nach Hildegard von Bingen im Blut Christi keinerlei Befleckung des Fleisches (*in sanguine suo cui nulla pollutio carnis inerat*).[172] Liegen hier wohl medizinische Vorstellungen zugrunde, so kann als bloßes Vollkommenheitsattribut das Blut des reinen Christus »rein« heißen (*das vil reine bluot*).[173] Die Reinigung Marias durch den Hl. Geist (vgl. Kap. V,2e) war eine Reinigung ihres Blutes: er *rainte allez ir blůt von allen ir sůnden und von aller ir krankait.*[174]

Das Menstrualblut

Das Blut einer menstruierenden Frau gilt weithin als ganz besonders unrein (dazu Kap. III,1b): *Qui fertur esse tam detestabilis et immundus, ut ex eius contactu fruges non germinent, arescant arbusta, moriantur herbe, amittant arbores fetus, et si canes inde comederint in rabiem*

169 Didymus, Zu Hiob, Bd. 3, dt. HAGEDORN u.a., S. 107.
170 Hieronymus, In Jes. VI, CCL 73, S. 246f.
171 Hieronymus, In Jes. VI, CCL 73, S. 247; ebd.: *Nec statim fatemur haeresim, quae diuersas asserit esse naturas; et aliam esse quae numquam recipiat sanitatem. Non enim hoc uestimentum per se immundum est, et ita a Deo conditum, quo olim Deus uestiebatur; sed quia commixtum est sanguine, et totam se polluit suo uitio, et malis accendentibus, non erit mundum. Et proptera non erit mundum, quia terram Domini perdidit, populum eius interfecit, terram Iudaeae et terram confessionis et sanctos quoque perdens atque interficiens; et ideo non manebit in perpetuum.*
172 Hildegard, Scivias I,2,13, CCCM 43, S. 23.
173 Bruder Philipp, Marienleben 7772, ed. RÜCKERT, S. 211.
174 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 227.

efferantur.[175] Ein *pannus menstruatae* ist das unreinste aller schmutzigen Tücher (dazu Kap. VII,1). Vom Reinigen von der Monatsblutung spricht der Prophet Zacharias in der Verheißung des Davidsbrunnens *in ablutionem peccatoris et menstruatae* (Zch. 13,1; dazu Kap. XI,6a). Gregor sieht hier eine Analogie zu den Gedankensünden. So wie die Menstruation eine Befleckung sei, die ohne fremde Berührung nur durch das eigene Fleisch geschehe, ebenso befleckt sich bei Gedankensünden eine Seele nur durch eigenes Denken: *Menstruatae namque ista pollutio est, quia et aliena carne non tangitur et sua carne inquinatur. Sic itaque, sic est omnis anima, quae etsi malum opus non agit, polluta tamen cogitatione sordescit.* Mit Hilfe einer Jeremiastelle begründet Gregor dann die Anfälligkeit solcher Sünder für die Versuchungen der Teufel zu sündigem Tun: *Vnde etiam per prophetam alium sub Iudaeae specie de anima immundis desideriis occupata dicitur: »Omnes qui quaerunt eam non deficient, in menstruis eius inuenient eam«* (Jer. 2,24). *Maligni quippe spiritus quaerentes non deficiunt cum inferre perditionem cupiunt, et nulla bonae cogitationis rectitudine repelluntur. Atque in menstruis suis animam inueniunt, quando in pollutis cogitationibus positam facile ad peruersam operationem trahunt.*[176] Bei einem deutschen Prediger meint der Brunnen von Zch. 13,1 die Taufe, in der neben offenen auch »heimliche« Sünden getilgt werden, wobei die Begründung Gregors für die Deutung der Menstruation hier entfällt: *ein bůrne sol uf gende werden des heren Davides hůs allen den die zu Jherusalem sin, daz sie er offene sůnde dar inne waschen und ir dunklere bosheit. der bůrne von deme er hie spricht, daz ist die heilige toufe* [...], *da man inne weschet von allen den sůnden die wir ie getaten, offenbar oder heimelichen.*[177] Noch unreiner als Menstrualblut ist nur die Sünde: *Quae enim stercora, quis enim sanguis menstruus, quae putredo cadaverum immundior est, quam peccatum?*[178] Oder das Gewissen des Sünders: *Nam quae stercora, quae cloacae, quae putredo cadaverum, quis sanguis menstruatae, aut quis vomitus canis immundior quam conscientia peccatoris?*[179] Hier steht das Menstrualblut auf einer Ebene mit Aas und dem Erbrochenen von Hunden (Kap. IX,2).

sanies, Bluteiter, Wundjauche (Hiob 2,8)

Von welcher Materie im folgenden Abschnitt die Rede ist, hängt vom Verständnis der Stelle Hiob 2,8 ab, auf die fast alle Belege direkt

175 Innozenz III., De miseria humane conditionis I,4,1, ed. MACCARRONE, S. 11f.; vgl. Isidor, Etym. XI,1,41, ed. LINDSAY; ROTH, Sündenspiegel, S. 227.

176 Gregor, In Ez. II,8,20, CCL 142, S. 351.

177 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 157. Vgl. jedoch Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,881C: *Unde dicitur quod etiam menstruis patet, quibus nulla immundicia comparari valet.*

178 Petrus von Blois (?), De poenitentia, PL 207,1095A.

179 Petrus von Blois, Sermo 24, PL 207,630C.

oder indirekt Bezug nehmen: Vom Satan mit bösartigen Geschwüren geschlagen, setzte sich Hiob auf einen Abfallhaufen (in die Asche) und »nahm eine Scherbe, um sich damit zu schaben«. Moderne Ausleger verstehen dies als "Hinweis auf den von der Krankheit verursachten Juckreiz";[180] Hiob kratzt sich demnach, weil es ihn am ganzen Körper juckt. Die Vulgata gibt hingegen eine Materie an, die er von seinem Leib abschabte: *testa saniem (de)radebat sedens in sterquilinio.*[181] Der Ausdruck »Sanies«,[182] der auch synonym mit »Eiter« verwendet werden kann, meint meist ein aus Blut oder anderen Säften des Körpers entstandenes Wundsekret (»Jauche«),[183] das sich (noch) nicht zu einer trockenen Kruste verhärtet hat.[184] Gregor bestimmt *sanies* als »verdorbenes Blut«: *sanies itaque putredo est sanguinis.*[185] Diese Definition bleibt jedoch ohne Belang für den ersten der drei Deutungsdurchgänge, die in den Anfangsbüchern der »Moralia in Iob« noch konsequent aufeinander folgen. Aber auch ad litteram versteht Gregor diesen Vers metaphorisch. Da *sanies* ein Ausfluß ist des Körpers, der aus Lehm entstand, heißt diese Materie ebenso *lutum* wie die aus Lehm gebrannte Scherbe: *Luto tergebat lutum.*[186] Indem Hiob mit dem Bruchstück eines Tongefäßes seinen Leib als ein ebenfalls zerbrochenes irdenes »Gefäß«[187] schabte (*fragmento uasis fictilis confractum uas fictile radebat*), zeigt er an, daß es ihm auch beim Auswischen der (körperlichen) Wunden auf das Heil des Geistes ankommt; denn er, der seinen gesunden Körper sich unterworfen hatte, macht ihm auch als krankem nicht das Zugeständnis, die *sanies* mit einem Tuch oder mit den Fingern zu beseitigen: *Quo facto patenter ostenditur corpus suum quomodo sibi sanum subdidit quod et percussum sic despiciens*

180 HORST, Hiob, S. 27.

181 Vgl. die altlt. Fassungen von Hiob 7,5; z.B. Augustinus, In Iob, CSEL 38/3, S. 522: *infundo glebas terrae radens saniem*; Julian von Aeclanum, In Iob, CCL 88, S. 22: *In graeco: »Tabesco glebis terrae saniem radens«*; ZIEGLER, Randnoten, S. 13: *tabefacio autem glebas terrae saniem radens*; über Hiob ausgesagt bei Ambrosius, De interpell. Iob et Dauid III,3,9, CSEL 32/2, S. 253: *glaebas terrae uulnerorum suorum sanie et umore dissoluens.* Johannes Chrysostomus (?), In Job, PG 64,558A: *Infundo glebas terrae, a sanie radens*; ebd. 598D–599A: *ut non amplius testa, sed terra deinceps saniem raderet.*

182 Dazu GEORGES, Bd. 2, Sp. 2483. Vgl. Egbert von Lüttich, Fecunda ratis I,205, ed. VOIGT, S. 49: *Non fluor aut sanies manat de corpore sano.*

183 Vgl. Isidor, Etym. IV,8,22, ed. LINDSAY.

184 Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 112 (zu Hiob 7,5): *Unde »sordibus pulveris« est sordibus pulverulentis. Sanies enim indurata scabiem facit, quae indurata et arefacta per pulverem recidit.*

185 Gregor, Mor. III,18,33, CCL 143, S. 136.

186 Gregor, Mor. III,7,9, CCL 143, S. 119. Rupert, In Job, PL 168,973C: *»saniem« imo testa testam, luto lutum »radebat«.* Typologisch auf Christus bezogen bei Ps.-Johannes Chrysostomus (Proklos?), Serm. in Job 4,2, PG 56,578: *Sedebat in stercore qui multos de stercore erexerat: accepit testam, qua saniem abraderet: mortuo luto vivens lutum abradebat.*

187 Vgl. Egbert von Lüttich, Fecunda ratis II,205f., ed. VOIGT, S. 217: *Radebat saniem de testa fictilis olle: Vase (quod est) fracto confractum fictile rasit.*

curauit; quam ille mollitiem sanae suae carni concessit qui non uestem non digitos, sed testam etiam uulneribus admouit. Testa ergo radebat saniem ut semetipsum et in fragmento considerans, etiam de extersione uulneris sumeret curam mentis.[188] Der hier zum Ausdruck kommende Gedanke, körperlicher Schmerz unterwerfe den Leib und nütze damit dem Geist, läßt Hiob auch sonst als vorbildhaften »Henkersknecht seines eigenen Fleisches«[189] erscheinen, dem ausdrücklich die Absicht unterstellt werden kann, mit der Wahl des Reinigungsgegenstandes sein Leiden freiwillig noch zu steigern;[190] bei Marquard von Lindau heißt es: *Des ward er sitzen vff aim misthufen vnd nam schollen vnd straich das aiter ab im, darvmb das sin schmertzen dest grősser wärint.*[191] In der allegorisch-typologischen Auslegung geht Gregor dann von der Eigenschaft der *sanies* aus, verdorbenes Blut zu sein, wobei man *putredo sanguinis* als faulgewordenes wie als in Eiter übergegangenes Blut verstehen kann; in jedem Fall ist es »verdorben« und »alt«. Da Fleisch und Blut die Sünden des »Fleisches« bezeichnen, meint *sanies* dieselben, wenn sie »alt« geworden sind, also durch langes Vernachlässigen sich verschlimmert haben: *Quid ergo accipimus saniem nisi peccata carnis ex longa uetustate peiora? Vulnus itaque in saniem uertitur cum neglecta culpa usu deterius grauatur.*[192] Die Befleckungen unseres Fleisches (*contagia carnis nostrae*)

188 Gregor, Mor. III,7,9, CCL 143, S. 119.

189 Johannes Cassian, Conl. VI,10,6, CSEL 13, S. 165: *cum denique omni substantia atque opibus destitutus sterculinii erat factus habitator et uelut quidam corporis sui seuerissimus carnifex testa radebat saniem profluentem atque ex omni parte membrorum glaebas uermium mersis in profunda uulnerum digitis detrahebat.* Johannes Chrysostomus, In Job, PG 64,550–551A: *Cur nec manibus, nec digitis saniem abstergebat? scilicet, ut curatio taedium et molestiam majorem crearet. Qui autem seipsum curare non sustinuerat, quomodo aliorum opem invenire poterat? Ipse suiipsius tortor erat et carnifex, non latus perfodiens, sed tabem scaturientem undique resecans, lutoque inanimato, animatum lutum radens*; dass., dt. HAGEDORN, S. 39: »Er war sein eigner Büttel«.

190 Bei Caesarius von Arles, Sermo 132,1, CCL 103, S. 542, reinigt dies von kleinen Sünden, von denen auch der gerechte Hiob nicht frei war. Für Ps.-Origenes, In Job II, PG 17,470C, verweist die Scherbe auf das geduldige Ertragen des Martyriums: *Nam ob hoc rasit Job vulnera sua testa, non quod ei valde doluissent, sed ob hoc rasit testa, ut nobis patientiae atque tolerantiae normam daret. Ob hoc rasit testa, ut sanctorum martyrum demonstraret figuram, qui post universas plagas ac dolores, post universa supplicia atque tormenta, rasi atque ungulis confossi sunt pro augmento dolorum omnium.*

191 Marquard von Lindau, Hiob-Traktat, ed. GREIFFENSTEIN, S. 181; bedenkt der Mensch (S. 182), *wie adellich er des ersten von got geschaffen ward vnd siht denn nun ietz sich selber an, so vint er sich selb in dem mist sins libes sitzend verwundet vnd versert in allen kreften siner sel vnd vermasgot in allen súnden, das von der schaitel bis an die versen sins endes nit ist; es ist als sament entraingot vnd in gebresten gesetzt. Vnd wie wär der mensch so sälig, so in sin liden vnschulklich an viel, das er denn got nit bât, das er ims benämi; me das ers gedultklich vss litti vnd ers begerti gemerot werden vnd nit gemindrot.*

192 Gregor, Mor. III,18,33, CCL 143, S. 136.

beseitigte Christus dadurch, daß er sein unschuldiges Fleisch gleichsam zur Scherbe machte und »mit Fleisch die Schuld überwand« (*carne culpa superatur*).[193] Die gedankliche Verbindung von der Scherbe zum Fleisch des Erlösers stellt Gregor jedoch nicht nur über die gemeinsame Assoziation »Lehm« bei Scherbe und Fleisch[194] her; es kommt noch der Aspekt der Festigung hinzu: Wie Feuer den Lehm härtet, so wurde auch das schwache Fleisch, das der Herr bei seiner Menschwerdung annahm, durch die Passion[195] gefestigt: *Quid enim aliud in manu Domini testa est nisi caro ex nostrae substantiae luto sumpta? Etenim testa igne solidatur. Caro autem Domini ex passione sua robustior exstitit, quo per infirmitatem moriens a morte sine infirmitate surrexit.*[196] Rupert von Deutz sagt dieses von der Auferstehung Christi aus:[197] *»Qui testa«, videlicet carne sua, per resurrectionem solidata, »saniem rasit«, id est peccata nostrae carnis delevit.*[198] Daß eine Tonscherbe zum Ausschaben von Wunden und Geschwüren denkbar ungeeignet ist, da man damit große Schmerzen verursacht, kann als Deutungsansatz dann für die Tropologie willkommen sein. Denn so rauh und scharf wie eine Scherbe soll auch die Buße sein, mit der wir unsere »Wunden« reinigen:[199] *Quid enim per testam nisi uigor districtionis; quid per saniem nisi fluxus illicitae cogitationis accipitur? Percussi ergo testa saniem radimus, cum post*

193 Gregor, Mor. III,18,33, CCL 143, S. 136f.

194 Den Aspekt des »Irdischen« betont dabei Ps.-Origenes, In Job II, PG 17,471AB; Lauretus, S. 985.

195 Augustinus, In Iob, CSEL 28/3, S. 510: *per passionem domini significat radi peccata confitentium.* Mit der Hiob-Etymologie *dolens* bei Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea IV,7, PL 177,705BC: *Vel Job, Christus pro nobis dolens factus, qui carne sua de substantiae nostrae luto sumpta peccati nostri saniem delevit.*

196 Gregor, Mor. III,18,33, CCL 143, S. 136. Vgl. Bruno von Segni, In Job, PL 164,560BC: *Christus quoque vulnere pessimo percussus, id est morte turpissima condemnatus; a planta usque ad verticem, cum pendens in cruce toto corpore pateretur, testa saniem radebat; id est, carne sua prius de terra assumpta, nunc autem in cruce passionis igne decocta nostrorum peccatorum putredinem deleat.*

197 Vgl. Rupert, De s. Trinit. XXXV,4, CCCM 24, S. 1865f.

198 Rupert, In Job, PL 168,974C. Gerhoh von Reichersberg, In Ps., PL 193,1011D-1012A, läßt Christus über die Apostel sagen: *Et sicut ego verus Job sedens in sterquilinio saniem fragilitatis assumptae abrasi per testam fortitudinis, in qua, cum volui, animam posui, et iterum, cum volui, sumpsi eam: sic et apostoli mei saniem peccatorum suorum per fidem passionis et resurrectionis meae abraserunt, cum per dies quadraginta in multis argumentis quasi testa firmi de infirmi effecti sunt.*

199 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea IV,7, PL 177,705B: *Job saniem radebat sedens in sterquilinio, id est, justus de peccatis suis dolens (sic enim interpretatur Job) duritia poenitentiae duplicem saniem peccati, cogitationis scilicet et operis, deleat.* Petrus von Blois, In Job, PL 207,818C, verbindet dies mit der nach Ps. 21,16 sprichwörtlichen Trockenheit der Scherbe: *Testa saniem radere est per poenitentiam et disciplinam suas iniquitates abstergere. Per testam enim, quae aspera est, significatur poenitentiae asperitas, et austeritas disciplinae. Testa quidem, quae terra sine humore est, figurat animam peccatricem, quae nec rore coelesti compluta est, nec humore charitatis imbuta.*

pollutiones cogitationis illicitae nosmetipsos aspere diiudicando mundamus.[200] Bezeichnet die Scherbe strenge Selbstverurteilung in der Buße,[201] so geht es bei *sanies* vor allem um den Aspekt der Flüssigkeit, der die Gedanken meint, die den durch Verführung geschlagenen Wunden »entfließen«. Als unerlaubte Gedanken sind sie »schmutzig« und beflecken uns deshalb. Um welche Art von Gedanken es sich handelt, die mit der Wundjauche gemeint sind, erfahren die Leser der »Moralia« im Hinblick auf die Eigenschaft der Scherbe, Teil eines zerbrochenen Gegenstandes zu sein, was auf die Sterblichkeit des Menschen (*fragilitas mortalitatis*) verweise: *Testa ergo saniem mundare, est mortalitatis cursum fragilitatemque pensare et putredinem miserae delectationis abstergere.*[202] Die Gedanken fleischlicher Lust[203] sind dieser Schmutz, von dem wir unseren Geist zu reinigen haben, indem wir – an die Sterblichkeit denkend – harte Buße tun.[204] Bereits im Denken an körperliche Lusterfüllung, also in Wünschen und Phantasien, sieht Gregor Schmutz und damit Schuld (*Sanies itaque tergitur, cum culpa non solum ab opere sed etiam a cogitatione resecatur*).[205] Daß dieser Schmutz als Wundsekret eine Wunde zur Voraussetzung hat, besagt bildlogisch: Ohne Sünde verspürten wir keine fleischliche Lust.

Wo der Ausdruck *sanies* nicht vor dem Hintergrund der Hiob-Geschichte metaphorisch verwendet wird, sind nur wenig Unterschiede zum »Eiter« der medizinischen Bildlichkeit zu erkennen. In beiden Fällen geht es darum, faule und giftige Materie aus dem Körper zu entfernen, damit dieser gesunden kann; darin liegt die Analogie zum Sündenbekenntnis.[206] »Alter Eiter« ist es bei Petrus von Blois, bei dem mit der prophetischen Aufforderung, nicht die Kleider in einer äußerlichen Bußgebärde, sondern in wirklicher Zerknirschung »eure Herzen zu zerreißen« (vgl. Joel 2,13), das Herausbringen der Sünden gemeint ist: *Scindantur*

200 Gregor, Mor. III,30,58, CCL 143, S. 150f.; danach Rupert, In Job, PL 168,975CD; Lauretus, S. 896. »Scherbe« als *vigor districtionis* auch Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112, 1066CD; Lauretus, S. 985.

201 Vgl. Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 45: *»radebat« potius quam tergebat, ut duritiam poenitentiae demonstraret*; Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1086A: *Peccati ergo sanies non solum abstergenda, sed abradenda est asperitate doloris.*

202 Gregor, Mor. III.30,58, CCL 143, S. 151.

203 Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,1046B: *Sanies est delectatio carnis, ut in Job [...], quod per considerationem mortalitatis nostrae delectationem in nobis illicitam exstinguere debemus.* Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1086AB: *Tunc equidem cum beato Job testa saniem radis, si districtione poenitentia sordidas delectationes abstergis.*

204 Vgl. Gregor, Mor. III,29,57, CCL 143, S. 150: *Debemus tamen per asperitatem paenitentiae ipsa delectationum uulnera tergere et censura districtionis rigidae, si quid fluxum emanat in cogitatione, mundare.*

205 Gregor, Mor. III,30,59, CCL 143, S. 151.

206 Wilhelm von Auvergne (?), Tractatus novus de poenit. 22, S. 239: *Contritio enim pungit aposthema, confessio educit saniem, satisfactio vulnera ligat, & emplastrum apponit, & ita sanatur anima poenitentis.* Alanus, De sex alis Cherubim, PL 210,274D: *Compunctio apostema pungit, confessio saniem exprimit, satisfactio cataplasma apponit.*

per poenitentiam et confessionem, ut excurrat putredo de vulnere cordis, et superveniens novitas auferat saniem vetustatis.[207] Daß nicht völlig gereinigte Wunden nach einiger Zeit wieder aufgeschnitten werden müssen, dient einer deutschen Beichtpredigt als Argument für eine vollständige Beichte, in der keine Sünde verschwiegen wird: *vnd solt allen den tror der wunden abschaben mit diner lûter bicht. wanne beginnen dine wunden zu heilinde daz sie nicht vollen gar geveget noch gereiniget sin. so mustu sie wider ussniden. daz ist. so mustu dine biht tun als von erst.*[208] Dieser Wundschmutz der ungebeichteten Sünden ist ein Heilhindernis für die Seele.

5. Schimmel

Fast ausschließlich als Reimwort — und zwar im Mhd. durchweg zu »Himmel« — kommt in der Sündenmetaphorik der »Schimmel«[209] vor, jener weiß-gräulich schimmernde Überzug organischer Materie, der nicht als Pilzwuchs erkannt, sondern als eine mit Fäulnis und Alter verbundene Art von Schmutz angesehen wurde.[210] Das Detail der biblischen Erzählung, die Gibeoniter *nâmen altez brôt, daz was schimelic,*[211] und legten es auf ihre Esel (Jos. 9,5),[212] deutet Berthold von Regensburg auf die Buße: *Unde daz herte brôt daz schimelige bezeichent die herten buoze; wan diu ist gar herte unde ist vil schimels dran. Mit vasten, mit beten, mit vigilien unde mit allen guoten dingen sult ir die herten buoze ûf die esel legen als die von Gâbaôn daz herte brôt. Der esel bezeichent den lîp, daz herte brôt die buoze, die er tragen sol. Wan er hât die sünde getân, unde dâ von sol er von rehte tragen die buoze.*[213] Den hier nicht recht erkennbaren Grund dafür, weshalb der Schimmel die Bußübungen bezeichnen soll, erhellt etwas eine andere Stelle in Bertholds Predigten: *Wan schimeligez brôt ist ermeclich und herte.*[214] Zur Buße gehört das Verachtete, Unangenehme, das der Mensch so gern hat wie

207 Petrus von Blois, Sermo 14, PL 207,602D.

208 Predigten, ed. LEYSER, S. 32; zu *trôr* an dieser Stelle gibt LEYSER, S. 162, "geronnes Blut" als Bedeutung an, was *sanies* entspricht.

209 »Schimmel« als Metapher BMZ II/2, S. 137; LEXER, Bd. 2, Sp. 742f.; DWb IX, Sp. 155f. Zum Reim auf »Himmel« STACKMANN, Spruchdichter, S. 35, Nr. 21 ("nicht ganz ungewöhnlich").

210 Vgl. MATTHIAS JAKOB SCHLEIDEN, Ueber den Schimmel und seine große Bedeutung für das Menschenleben (Unsere Zeit, N.F. 4/1, 1868, S. 291-309) S. 292f.

211 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 1, S. 184.

212 Die Vulgata hat dagegen: *panes quoque quos portabant ob viaticum duri erant et in frustra comminuti*; aber Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 420: *vnd alles Brot das sie mit sich namen / war hart vnd schimlicht.*

213 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL. Bd. 1, S. 195.

214 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER - STROBL, Bd. 2, S. 103; ebd.: *Alsô ist diu buoze, got weiz, vil herte. Jedoch sô ist sie vil bezzer dan iemer brinnen mit dem tiuvel.*

den Schimmel am Brot. Die nur das Negative ausdrückende Wertmetaphorik in den nun zu behandelnden Belegen ist noch weniger bildhaft als in diesen Predigttexten. An eine verschimmelte Materie lassen sie kaum denken, eher an die Reimnot ihrer Autoren.[215] So preist Rûmzlant von Sachsen den sündenfreien Gottessohn mit den Worten:

7 *Sunder sünden schimele,*
wunderaere,
got ob aller himel' himele,
dû bist wunderbaere.[216]

Konrad von Würzburg wendet sich an Christi Mutter:

196 *din fruht die erden eret*
und hat gezieret wol den himel.
du mirrenvaz an allen schimel,
du edeliu wirouchbühse.[217]

Das an Maria gerühmte Reinsein von Schimmel ist Keuschheit auch bei anderen »reinen Frauen«:

215 In der Tat lassen sich andere sinnvolle Reimwörter auf »Himmel« nur schwer finden; bei Oswald von Wolkenstein und Hugo von Montfort *timel* »Dunkelheit, Meerestiefe?« (HARTMANN, Altersdichtung, S. 87); neben den unten genannten *vimel* und *gezimel* vielleicht noch »Gebimmel«, »Gewimmel« oder »Getümmel«. »Lümmel« in der Rabenaasstrophe (s. Kap. I,5)) und bei Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen 1 (Schriften, ed. BRIEGLEB, Bd. 7, S. 577): *Sie sang das alte Entsagungslied, Das Eiapopeia vom Himmel, Womit man einlullt, wenn es greint, Das Volk, den großen Lümmel.*

216 Rûmzlant von Sachsen, Got, der aller wunder... (Mittelalter, ed. DE BOOR, S: 391f.) S. 392. Bezieht sich die Manna-Christus-Typologie bei Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 1093f., ed. KOCHENDÖRFFER, S. 18: das *manna sunder schimel, Daz lebende brot von himel,* antithetisch auf den Exodus-Bericht (16,20), nach dem das liegengebliebene Manna in der Wüste am folgenden Morgen verfaulte (verschimmelte)? Als Vollkommenheitsattribut wie »rein« dient »ohne Schimmel« bei der Paraphrase von Hiob 22,12 im Md. Hiob 8987-8991, ed. KARSTEN, S. 145: *Daz Got sunder allen schimel Sy vil hoer wan der himel, Daz dorumme Got der reyne Dort dy himel ding alleine Irkenne mit vernumphten schrin?*; auf den göttlichen Thronsessel bezogen ebd. 13165f., S. 215 (zu Hiob 35,5): *Job, sich an den hoen himel, Den sezzel Gotes sunder schimel...* Als Unwertbezeichnung für die Hölle ebd. 4151f., S. 68 (Hiob 11,8): *Er* (Gott) *ist hoer wan der himel, Tyfer wen der hellen schimel.* Michel Beheim, Gedichte 162,36-43, edd. GILLE - SPRIEWALD, Bd. 2, S. 74: *ewige weishait, wie torst ein armer sunder so frevel sein das er ymer für solche rein lauterhait sunder schimel So torst geczaigen sein poshait, es wer dann sach, das er die meit, muter aller parmherczikeit, czu einem schirme neme.*

217 Konrad von Würzburg, Goldene Schmiede, ed. SCHRÖDER. Zu Mariae Empfängnis Hanz Folz, Meisterlieder 36,10-12, ed. MAYER, S. 163: *Das du, kungin der himell, An erbsund wurd enpfangen rein An leiplichs lustes schimel.*

94,66 *Ir reinekeit div richit*
Beidiu erde vnd himil
Ir luter kivsche ane schimel
Aldie welt kroenet.[218]

Von keusch lebenden Männern hebt das »Passional« Reginald hervor; er sei nun zu Recht im Himmel, denn

366,90 *Aller unkuscheite schimel*
brachte im nimmer ungemach.[219]

Kaiser Heinrich beschloß mit seiner Frau Kunigunde, eine enthaltsame Ehe führen zu wollen,

388,14 *und solden wandern ebene*
ane unkuschlichen schimel,
unbewollen in den himel.[220]

Die hier als »Unkeuschheit« verstandene Sexualität ist Schimmel als Schmutz überhaupt, der über den Aspekt der Fäulnis konkreter wird, wenn er ausdrücklich am »Fleisch« als dem zur Lust neigenden Körper des Menschen sich befindet. Aufgrund der Sünde ist der Körper schwach und unser Zustand deshalb bedauernswert (*dem armen schimele den die sunde uf erden git*);[221] bei der Auferstehung sind die Leiber der Seligen dann aber – wie die Menschheit Christi – *Sunder des vleisches vulden schimel.*[222] Schimmel entstellt einen Gegenstand ebenso, wie das Ansammeln zeitlicher Güter die Seele verunreinigt:

181,37 *das czeitlich gut, ir merkenn sult,*
damit die sel ist gancz verhult
in rost und sunden schimel.[223]

Da auch die »Welt« zur Sünde verführt, muß sie fliehen, wer die Jakobsleiter zum Himmel ersteigen will:

20427 *Swem disiu genâde sol wider varn,*
Der muoz sich vor gar wol bewarn

218 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 236. Eine reine Jungfrau war Martina, ebd. 73,47-51, S. 183: *Div reine ane svnden schimil Sach vf da zehimil Mit dez libis ovgen Und der sele tovgen Doch da mit allir gernest*; ebd. 11,107-111, S. 28: *O Martina reine magt Ein selic dirne hoh betagt Dez hohsten gotis in dem himil Dv bist vil gar an allen schimel Aller boser sünden.*
219 Passional, ed. KÖPKE.
220 Passional, ed. KÖPKE.
221 Passional 514 (60),5f., ed. KÖPKE.
222 Heinrich von Hesler, Apokalypse 10547, ed. HELM, S. 155.
223 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 2, S. 146.

Mit süezer andâht, diu gein himel
Ûf stîge, und fliehe der werlde schimel.[224]

Der »Schimmel der Welt«[225] ist die Sünde; dem hl. Felix

95(8),4 [...] *was zu dirre werlde leit*
und zu ir sunden schimele,
des ilte er zu dem himele
nach alle sines herzen rat.[226]

Heilige, die sich vor dem »Sündenschimmel«[227] bewahrt haben, erlangen die himmlische Seligkeit,[228] Sünder dagegen fahren – wie einst Luzifer aufgrund des »Schimmels« seines Vergehens[229] – zur

224 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 145; zur »süßen Andacht« bei Hugo OHLY, Süße Nägel, S. 488 mit A. 237, und das Wortregister von GUDRUN KAUFMANN, S. 606 s.v. *dulcis devotio.*

225 Heinrich von Hesler, Apokalypse 22126–22130, ed. HELM, S. 324, führt das Zitat Mt. 22,30 bzw. Mk. 12,25, Lk. 20,36 ein: *Do von spricht Crist ein wort Von diser werlde schimele: »Sie werden dort in himele Den Gotes engelen glich, Eben her und eben rich«.* Johannes sah das neue Jerusalem vom Himmel herabsteigen; ebd. 20911–20916, S. 307: *Daz quit: von Gotes gnaden komet Allez daz gut daz sie gevromet In diser sunden schimle, Des steic sie wol von himle Dar die gnade alle sin, Habende den Gotes schin.*

226 Passional, ed. KÖPKE.

227 Als bloßes Reimwort bei Hugo von Trimberg, Renner 11560, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 88. Wie diese Metapher als Reimfüllwort bei Zitaten dient, zeigt Md. Hiob 8261–8263, ed. KARSTEN, S. 134, wo Hiob 20,27 *Revelabunt caeli iniquitatem eius* in Reimform (auf das Jüngste Gericht bezogen) erscheint als: *Und ouch siner sunden schimel Werden gewislich dy himel Dort offenbaren, daz ist war.* Hans Folz, Meisterlieder 74,124–129, ed. MAYER, S. 281, an Maria: *Fraüv, lad Uns zw der pürgerschaft Gen himel, Do schimel Der sünden frey Die sele sey.* Der Mönchsvater Abraham orientierte sich früh an der hl. Schrift; Väterbuch 30693–30699, ed. REISSENBERGER, S. 446: *Die lernete er mit girekeit, Want er durch ir wisheit Spurte eine gebende straze, Die man in rehter maze Gienc zu dem himele. Vor aller sunde schemele Hute er sin mit der helfe Gotes.* Seine Nichte Maria »fiel« aus dem engelgleichen Leben einer Eremitin in die Sünde der Prostitution; ebd. 33018–33022, S. 478f.: *E wilen were du vil ho Gestigen kein dem himele; Nu bistu mit schimele, Ich meine an vlecken der sunde Gevallen in daz abgrunde.* Ebd. 33781, S. 489: *an dir lebet der sunden schimel.* — Reimbelege *himel : schimel* auch Heinrich von Hesler, Apokalypse 6507f., ed. HELM, S. 97; ebd. 12165f., S. 178; Daniel 3447f., ed. HÜBNER, S. 54; ebd. 5535f., S. 85; 6797f., S. 106; Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 6123f., ed. KOCHENDÖRFFER, S. 95; Heinrich von Mügeln, Dichtungen 65,3.6, ed. STACKMANN, Bd. 1, S. 97 (*solcher tummheit schimel*).

228 Stephanus; Passional 46,66–71, ed. KÖPKE: *Cristus wart geborn uns bi an sime tage, als ich e sprach. des andern tages sich uf brach Stephanus zu dem himele; vri vor sunden schimele wart er do vrolich geborn.* Sebastian; Passional 108,65–67, ed. KÖPKE: *sus vur der hin zu himele, vri vor sunden schimele, des im nicht klebete zu.*

229 Heinrich von Hesler, Apokalypse 13765f., ed. HELM, S. 201: *Von sins meines schimle Viel her uz dem himle.*

Hölle.[230] Der Verlorene Sohn will dem Vater bekennen, vom Sündenschimmel entstellt zu sein (vgl. Lk. 15,18f.):

4212 [...] *vatter, ich gesundet*
han vor dir und in den himel,
so daz mich der sůnd schimel
entschepfet, als ich si gebert.[231]

Der büßende David klagt beim Jungen Meißner:

I,4,6 *Er sprach: »genade, vatir, herre, ich sol niht sehin,*
des můz ich jehin,
von shuldin dinin hiemil.
daz důt sundin shiemil.
ein argir wiht bien ich genant, also des shumis vimmil!
god, la din rache alleine mir, daz ich doch kome zů
hůldin [...]«.[232]

David wurde wie andere Sünderheilige[233] gerettet. Ihr Beispiel zeigt, daß der Sünder dennoch in den Himmel kommen kann, wenn er sich nur vom Sündenschimmel »abkehrt«;[234] diese Formulierung läßt bereits erahnen, wie wenig spezifisch auf Schimmel bezogen die Metaphern sind,

230 Heinrich von Hesler, Apokalypse 16513–16518, ed. HELM, S. 243, paraphrasiert Jes. 7,11 als *Wiltu zu Gote reichen, So bit in dir ein zeichen In die tufe der helle geben, Do sie so marterlichen leben Die dar in treit der sunden schimel, Oder bite Got uf in den himel!* Liegt hier ein Wortspiel mit »Schimmel« als Pferd vor?

231 Der Saelden Hort, ed. ADRIAN, S. 75; vgl. ebd. 4343f., S. 77.

232 Der Junge Meißner, ed. PEPERKORN, S. 70; vgl. ebd. S. 153; zu *vimel* (»Glanz«, »Strahl«, »Eisenkeil«?) auch STACKMANN, Bild und Bedeutung, S. 455ff.

233 Für das Väterbuch, ed. REISSENBERGER, S. 428, ist die Legende der Pelagia von Jerusalem ein »Köder« (*luder*, v. 29420), den der gnädige (»süße«) Gott uns Sündern auslegt (29416–29419); die Geschichte wird erzählt, *Dar an wir merken suln wie er Manigen grozen sunder Uz der tufe hat gezogen Und mit genaden sine gepflogen, Da mit er quam zu himele, Bewart vor allem schimele, Der in muge besweren* (29423–29429). Paphnutius bewegt die Dirne Thais zur Buße, indem er ihr vorhält, daß Gott *mit gewaldes gebot den sunder wil verdrucken, die guten lute ufzucken bi sich in den schonen himel, ey, so pruve, wie der schimel von tiefer suntlicher art din armez leben hat verkart in lesterlichez wandern* (Passional 540,58–65, ed. KÖPKE); bevor sie nicht gebüßt habe, *sint besult an sulchen schamen din ougen in der sunden schimel, daz du nicht schowen salt den himel, da got die heiligen eren* (ebd. 542,30–34).

234 Passional 578,60f., ed. KÖPKE: *und wie von sunden schimele ein mensche sich wol mac keren.* Genannt sei nur eine Stelle aus dem Alten Passional (ed. HAHN), die ich nicht verstanden habe: *swer gevange(n) ist gewesen von der alde sunde bant der sal sich rechte(n) sanzvhant vf den wech in den hiemel wande in der alde sunde(n) schiemel nicht lenger dar behalte(n) in ir valschen valten* (111,28–34); was meint *valte* hier, »Falte«, »Winkel«, »Truhe«?

bei denen es darum geht, sich von dieser Materie zu befreien. Die – in antithetischer Typologie auf den Paradiesesbaum bezogene – Passion am Kreuz »zerbrach« als »Frucht« den »Schimmel unseres Elends«:

II,17,9 *Uf dir geworcht wart unser himel,*
trost, heil gesundert, sam ein vimel.
du bernder ast, din obez brach unsers jamers schimel.[235]

Um das Menschengeschlecht vom Sündenschimmel zu »lösen«,[236] kam Christus in die Welt; denn ewig hätte er uns sonst belassen

3093 *In sines vater unhulden,*
Die wir mit grosen schuldin
Hetten billichen vorlorn,
Her enworde durch uns geborn,
Und entsloz uns den himel,
Daz her uns den alden schimel
Adames abe wischete.[237]

Das für den Erlösertod stehende Blut »wusch« den alten Schimmel der Erbsünde ab wie anderen Sündenschmutz:

9756 *der alten houbetsünden schimel*
hât dîn bluot uns abe getwagen.[238]

Christus hat die leidensfähige menschliche Natur angenommen:

235 Frauenlob, edd. STACKMANN – BERTAU, S. 318; dazu ebd. S. 683f.

236 Bei Heinrich von Neustadt, Gottes Zukunft 1204–1213, ed. SINGER, S. 349, schlägt Prudentia vor Gott die Erschaffung eines Neuen Menschen vor, in den alle Tugenden ihre Kräfte gießen wollen, *Daz er der dugentrichen schar Werde ein vorvehter, Ein kempfe und ein schirmer, Vollekomen gar in zuht Zu aller gnaden gnůht Mit im wonen wůnne, Daz er dez mensche kůnne Lôse von der sunden schimel. Und dann schon der himel Von im werde uf getan.* In den Marienliedern des Bruders Hans sucht Misericordia (*Barmung*) – beim Streit der Töchter Gottes – vergeblich im Himmel *Yeman,* (die) *den sunder uz den schymel Durch rechte min mit siner tot wold couphen* (1808f., ed. BATTS, S. 78) worauf Gott selbst sich des Menschen erbarmt: *Ich han im selb gemachet Und muoez nu piin des totes durch yn liden* (1824f., S. 78).

237 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 48. Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln 5103–5110, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 79f., verbindet die Sündentilgung mit der Himmelfahrt Christi: *Wen di edle himelvart Adelt ho menschliche art Und tilgt der sunden schimel Und sluzet uf den himel Und czeigt ouch den menschen glich Den weg czu dem himelrich. Daz in puch dez leben Wol stet geschriben eben.*

238 Konrad von Würzburg, Partonopier und Meliur, ed. KARL BARTSCH, Ndr. ed. RAINER GRUENTER, Berlin 1970, S. 143.

388,584 *Zu leiden dise marter und den tat* (»Tod«)
und auff getet den himel,
daz er uns mit seim plut so rat
ab wusch der sunden schimel.[239]

Ebenso reinigen die Reuetränen von den eigenen Sünden; die »wasserfließenden Augen«,

3384 *diu waschent abe der sünden schimel*
und durhbrechent den himel
swie hôch er ob den wolken stêt.[240]

Die Heiligen helfen dabei.[241] Der Mönch von Salzburg erbittet die Sündenvergebung direkt von Maria:

G 7,67 *in gestalt des höchsten himmel*
wasch von uns der sünden schimel,
das wir, deines kindes gezimel,
auch sein frei vor feintes trog.[242]

Daß die vielen von der Kirche angebotenen Heilsmittel die Sünden wirklich beseitigen, bestreitet in einem Reformationsgedicht dagegen Hans Sachs:

146 *Diss alles hayst der Bapst gots dinst*
Spricht man verdient damit den hymel
Vnd lőßt mit ab der sünden schimel
Jst doch als in der schrifft vngründt
Eytel gedicht vnd menschen fündt.[243]

239 Michel Beheim, Gedichte, edd. GILLE – SPRIEWALD, Bd. 3/1, S. 112.

240 Lamprecht von Regensburg, Tochter Syon, ed. WEINHOLD, S. 453. Im satirischen Religionsgespräch »Disputation« läßt Heine seinen Franziskanerguardian den Juden zurufen: *Wascht dort* (in der Taufe) *ab den alten Adam Und die Laster, die ihn schwärzen; Des verjährten Grolles Schimmel, Wascht ihn ab von euren Herzen!* (Schriften, ed. BRIEGLEB, Bd. 11, S. 163).

241 Passional 578,8–15, ed. KÖPKE: *hievon sulen wir eren die heiligen altvetere gut, und o mochte unser kranker mut die zwelfboten vil geloben, wand mit ir helfe wird geschoben genuoger hin ze himele, der uz sunden schimele gelutert und gesuvert wirt.*

242 Mönch von Salzburg, Lieder, ed. SPECHTLER, S. 159; der Herausgeber versteht *gezimel* als »Schmuck«; die lt. Vorlage hat keine Schimmel-Metaphorik.

243 Hans Sachs, Die Wittenbergisch Nachtigall (Ders., Die Wittenbergisch Nachtigall, ed. GERALD H. SEUFERT [RUB 9737/38a] Stuttgart 1974, S. 9–40) S. 21.

6. Ruß

Der durch Feuer verursachte Ruß (*fuligo*, *ruoz*, *râm*[244]) dient gleichermaßen als Schmutzmetapher wie als Vergleichsgegenstand für die Farbe Schwarz. In den meisten Fällen dürfte beides gemeint sein (Ruß als schwarzer Schmutz),[245] jedoch nicht bei reinen Farbvergleichen (»schwarz wie Ruß«),[246] Umschreibungen (»rußfarbig«)[247] und direkten Kontrastierungen mit dem Gegensatz »Weiß«, etwa bei Hugo von Trimberg, der damit die Heuchelei neidischer Menschen bloßstellt: sie seien *Innen ruoz und ûzen krîden*,[248] sie zeigen nicht nach außen, was sie Schlimmes im Innern denken und im Verborgenen tun. Bedeckende Schwärze, die eine wirkliche Schönheit zwar verbergen, aber nicht zerstören kann, meint der Ruß in Wolframs Gleichnis für die seinem Adel nicht angemessene Stellung Rennewarts (als Edelstein Granat/Hyazinth) als Küchenjunge:

188,26 *swer noch den grânât jâchant*
wirfet in den swarzen ruoz,
als im des dâ nâch wirdet buoz,
errzeiget aber sîn roete.
verdacter tugent in noete,
Pflac Rennewart der küchenvar.[249]

Bleibt hier offen, ob es bei Rennewart als »edlem Heiden« auch um einen (noch verborgenen) Gnadenstand geht,[250] so ist dessen Verlust eindeutig dort gemeint, wo Hugo de Folieto die Verfinsterung des Goldes von Lam. 4,1 auf Verrußung zurückführt; dieser dem Gold die Schönheit

244 Zu *râm / Rahm* als Ruß (sonst auch als Harnischstaub) BMZ II/1, S. 548f.; LEXER, Bd. 2, Sp. 337; DWb. VIII, Sp. 62f.; KLUGE, Wörterbuch, S. 579; Trübners Deutsches Wörterbuch, Bd. 5, Berlin 1954, S. 495. Z. B. Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche 5,78, ed. REICHEL, S. 65 (von Maria): *Keiner sunden ram sie nie berüßet*; ebd. 9,106f., S. 99: (der Sünder,) *der da ist schabab, Der mit der sunden ram ist kolik.*

245 Brockes, Der Winter (ders., Auszug, S. 441–454) S. 445: *Der Schnee glåntzt, weil er weiß und rein. Laß, Seele, dieses dir zur Folge dienen! Verlangest du dereinst der ew'gen Klarheit Schein; So mußt du weiß, wie Hermelinen, Und rein vom Ruß der Laster sein.* Ders., Das Treib-Eis (ebd. S. 470–473) S. 473: *Gib, GOTT, daß ich auf meines Lebens Wege Jm Tugend-Glantze sanft vorůber fliessen mőge, Und auf der nimmer stillen Reise Zum seel'gen Meer der Ewigkeit, Von aller Laster Ruß befreyt, Jn reinem Wiederschein des Schőpfers Allmacht weise!*

246 ZINGERLE, Farbenvergleiche, S. 401.

247 LEXER, Bd. 2, Sp. 554; DWb VIII, Sp. 1555; vgl. ebd. Sp. 1559.

248 Hugo von Trimberg, Renner 14161, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 199.

249 Wolfram, Willehalm, edd. LACHMANN – KARTSCHOKE, S. 103.

250 BUMKE, Wolframs Willehalm, S. 44, A. 94. Die Ruß-Metapher lag schon nahe, weil Rennewart als Küchenjunge für das Herdfeuer zuständig und deshalb wohl auch unmetaphorisch »rußig« war (*küchenvar*!).

nehmende Ruß sind die Sünden: *Obscuratum est aurum fuligine peccatorum, mutatus est color decoris et sanctitatis in foeditatem vitiorum.*[251] Eine Kerze verbrennt eine Wand zwar nicht, doch sie schwärzt sie leicht mit ihrem Ruß; so wird ein Mann durch allzu große Vertrautheit mit Frauen zwar nicht unbedingt einer Tatsünde schuldig, eine Befleckung durch Gedankensünden läßt sich aber nicht vermeiden: *Es ist ain kertzlin an ainer wand, und ob es die wand nit prennt, so machet es sy doch raumig und schwartz. Also haimlichayt belaydiget den menschen.*[252] Im Alltagsleben hatte man es sonst vor allem mit rußigen Pfannen[253] und Kesseln zu tun, die im offenen Feuer bald ihre Metallfarbe verloren. Im »Alsfelder Passionsspiel« ist dieser Farbenwechsel ein Bild für Luzifers Verwandlung vom Engel zum Teufel. Der Unterteufel Bone sagt zu ihm:

> 207 *O Luciper, du werest eyn morgenstern vor:*
> *nu luchstu als eyn swarcz kesser gar!*[254]

Hier spricht teuflische Ironie, denn ein schwarzer Kessel leuchtet ja überhaupt nicht. Er ist schmutzig und beschmutzt denjenigen, der ihn berührt. Diese Erfahrung führte zum Sprichwort »Wer sich an altem Kessel reibt, der wird leicht rußig«, welches wir aus dem Jüngeren Hildebrandslied kennen.[255] In der Predigt fungiert es als Warnung vor der »unreinen Welt«; wer sich zu sehr mit ihr einläßt, wird notwendig (mit Sünde)

251 Hugo de Folieto, De claustro animae II,23, PL 176,1086A; wohl nach Paschasius Radbertus, In Lam., PL 120,1200A. Bei Gilbert von Hoyland, In Cant. 47,8, PL 184,250BC, finde ich keine Ruß-Metapher, obwohl sich MICHEL, *Formosa deformitas*, S. 285, auf diese Stelle hierfür beruft.

252 Meister Ingold, Goldenes Spiel, ed. SCHRÖDER, S. 68; ebd. (S. 93) der Hinweis auf den »Discipulus« des Johannes Herolt (De luxuria): *Item si murus lapideus a candela juxta se posita non comburatur: tamen denigratur: sic licet quod homo quandocunque non cadat ex familiaritate mulierum in peccatum actuale: tamen frequentius aliquantulum inquinatur ad minus per cogitationes et delectationes malas.*

253 SOHNS, Vergleich, S. 85 (Johann von Würzburg: *noch swertzer denne ein pfanne was sin varbe*).

254 Alsfelder Passionsspiel, ed. R. FRONING, Das Drama des Mittelalters, Bd. 2 (DNL 14/2) Stuttgart 1891, S. 573; dort sagt Luzifer von sich selbst (vv. 172–174, S. 572): *ich werde widder als ee vil schoner dan die sonne und luchte als eyn rostrige pfanne!*

255 *Wer sich an ein alten kessel reibt, Der fecht so ger(e)n ran* (Spätmittelalter, ed. HEGER, Bd. 1, S. 207); vgl. Faustbuch (Romane, ed. MÜLLER, S. 961): *Wer sich an Kessel reibt / emphet gerne Rom*; Balladen, ed. JOHN MEIER, Bd. 1 (DLE Volkslied 1) Ndr. Darmstadt 1970, S. 37: *Wer sich an alte Kessel reibt, der empfahet gern Rame*; ebd. S. 39: *So wie hem selven aen Ketel wrijft, hi heeft gaerne van den Roet*; Arnim – Brentano, Wunderhorn I,128,96–100, ed. RÖLLEKE, Bd. 1, S. 124. Dazu WANDER, Bd. 2, Sp. 1255ff.; LEXER, Bd. 1, Sp. 1565; DWb V, Sp. 620f.; ebd. VIII, Sp. 63; RÖLLEKE zum Wunderhorn, Bd. 4, S. 270.

beschmutzt. Der Mensch *sol gedenken an die welt, und sol ir untugend und ir bôshait merken, und sol si dar umb versmahen und fliehen, won si ist glich aim ramigen kessel. won alz daz unmuglich ist daz ain mentsch umb den kessel dik gange und doch nit werde entrainnet, also ist es unmuglich daz der nit von der welte entrainnet werde der ir hainlich ist.*[256] Hrotsvitha von Gandersheim gestaltet drastisch das Legendenmotiv aus, daß der Statthalter Dulcitius, in seiner Liebe zu den drei christlichen Jungfrauen Agape, Chionia und Irene völlig von Sinnen, alte Töpfe, Kessel und Pfannen für die Mädchen hält, sie umarmt und küßt und dadurch entsprechend rußig wird. Die wirklichen Mädchen kommentieren den von ihnen beobachteten Vorgang:

AGAPES. Quid facit?
HIRENA. Nunc ollas molli fovet gremio, nunc sartagines et caccabos amplectitur, mitia bibans oscula.
CHIONIA. Ridiculum.
HIRENA. Nam facies, manus ac vestimenta adeo sordidata, adeo coinquinata, ut nigredo, quae inhaesit, similitudinem Aethiopis exprimit.
AGAPES. Decet, ut talis appareat corpore, qualis a diabolo possidetur in mente.[257]

Das durch Reiben an rußigen Kesseln schwarzgewordene Äußere des Lüstlings macht den Zustand seines Inneren augenfällig; ihre Komik erhält die Szene dadurch, daß derjenige sich unmetaphorisch mit Ruß beschmutzt, der sich vom (schwarzen) Teufel bestimmen läßt, also in metaphorischem Sinne »schwarz« ist. Die den Statthalter kurz darauf erblickenden Soldaten unterscheiden dann — anders als die drei Mädchen — nicht zwischen den beiden Ebenen, worin ein weiteres Element von Komik liegt: Sie halten den rußigen Statthalter für den leibhaftigen Teufel und ergreifen die Flucht.[258]

Berühmt ist der Ruß der Gemäuer Sodoms, den das göttliche Strafgericht über diese Stadt verursachte; *wan ich auch russiger bin im gemiet als die gemeier Sodomae nach der brunst,* so stellt nach Abraham a Santa Clara das Erwerben eines Ablasses doch sogleich den Unschuldsstand wieder her.[259] Werden Verdammte als »rußig« beschrieben,[260] dann

256 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 128; noch näher am Sprichwort ist die Hs. G: *unde sich ribe an ainen ramigin keszil* [...].
257 Hrotsvitha, Dulcitius 4,2f., (Opera, ed. HOMEYER, S. 271).
258 Hrotsvitha, Dulcitius 5 (Opera, ed. HOMEYER, S. 272): *MILITES. Quis hic egreditur? Daemoniacus. Vel magis ipse diabolus. Fugiamus!*
259 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 2, S. 73; den Ruß von Sodom erwähnt schon Augustin (Civ. Dei XXI,8, CCL 48, S. 773).
260 Die Verbindung von »rußigem Gesicht« und »höllischer Häßlichkeit« in der Auseinandersetzung um die (Wieder-) Taufe der reuigen Schismatiker bei Augustinus, De baptismo I,19,29, CSEL 51, S. 173.

ist das qualmende Höllenfeuer als Grund dafür anzusehen.[261] Auch dabei kann es ein Analogieargument geben, und zwar über die negative Bedeutung der schwarzen Farbe. 3 Henoch 44,6 über die Bösen in der Hölle: »Und der Glanz des Bildes der Seele(n) der Gottlosen war ähnlich wie der Boden eines Kochtopfes wegen der Bosheit ihrer Taten«.[262] Am (äußeren) Boden ist ein Topf besonders schwarz. Wohl nur als Umschreibung für die Hölle heißt es dagegen beim Teichner:

610,93 *wer also stirbt in williger pueß,*
der ist aus der helle rues.
was er nicht hie gepussen ckan,
das wirt dort in weiczen getan.[263]

Wenig Bildkraft besitzen auch sonst deutsche Belege für Genitivkonstruktionen und Komposita mit »Ruß« in der Sündenmetaphorik. Nachdem er die verschiedenen Arten von Sünden aufgeführt hat, wie sie in Beichtspiegeln gereiht werden, schreibt Hans Rosenplüt zusammenfassend:

11,209 *Das sein die dorn; wer sich dorein sticht*
Und nicht mit peicht hinwider vicht
Mit warer rew, mit rechter puß,
Und an im lest der sunden ruß,
An dem ist alle erznei vernicht.[264]

Hans Sachs erzählt von einem Ritter, der sich erst kurz vor seinem Tode bekehrt:

36 *Mit reu und leit er sich bereit*
und würket buß der sünden ruß,
von got tet gnad erwerben.[265]

Im »Passional« berichtet der hl. Franz, die Nacht über von Teufeln (*wîzzenaere* »Peiniger«, »Henker«) geplagt worden zu sein:

523,32 *nu sich, die wizzenere,*
des got verhenget uber sie,

261 Im Grimmschen Märchen 100 »Des Teufels rußiger Bruder« ist hingegen nur der Heizknecht des Teufels rußig, nicht die Verdammten, die als *Teufelsbraten* in den Kesseln schmoren.

262 Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch), dt. HELMUT HOFMANN (Bonner Biblische Beiträge 58) Königstein – Bonn 1984, S. 55; dazu SCHOLEM, Judaica, Bd. 3, S. 114f. (ähnlich »Massekhet Gehinnom«); RÖHSER, Metaphorik, S. 46, 152.

263 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 169.

264 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche, ed. REICHEL, S. 123f.

265 Hans Sachs, Der krank edelman (Dichtungen, Bd. 1, ed. KARL GOEDEKE [Deutsche Dichter des 16. Jahrhunderts 4] Leipzig 1883, S. 126f.) S. 127.

sint bi mir gewesen hie.
ez ist recht, daz si von uns slan,
swaz wir sunden uf uns han,
idoch als ich dir beiehe,
in minem herzen ich nicht sehe
mich haben an sundenruze,
ez ensi mit der buze
nach der bihte hin vertragen.[266]

Überhaupt reimt »Ruß« gern auf »Buß'«.[267] Wer im Fegefeuer büßt, dem wird dort täglich Sündenruß »abgenommen«:

391,30 *da von hat er reichait mer*
der nu sitzt in weitz puez,
daz im wirt der sunten ruez
ab genomen taegleich.[268]

Ein Sterben mitten in Glück und Wohlstand ist nach dem Teichner nicht erstrebenswert:

401,19 *da von ist sein sterben swer,*
daz er paz gestorben wår
in der aller swachsten puez;
so wurd im der sunden ruez
ab gewaschen mit dem spot.[269]

Auf den herrscherlichen »Gruß« als Gebärde der göttlichen Gnade[270] reimt der »Ruß« hingegen dort, wo er für den »Wandel« steht, der eng mit dem Sündenbegriff verwandt ist. Die Heiligen geben uns mit ihrer Lehre und mit ihrem Leben ein Vorbild (*bilde*),

578,69 *wie wir sunder wandels ruz*
wol mugen erwerben gotes gruz.[271]

Christus trank aus Marias »Herzensbrunnen«

266 Das Passional, ed. KÖPKE.
267 Z.B. Heinrich der Teichner, Gedichte 149,113-116, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 166: *daz waz ein unbetrogen puez. aver wer der sunten ruez tragen wil und wil doch geben, daz ist nicht ein sicher leben.* In anderem Sinn ebd. 663,31f., Bd. 3, S. 250.
268 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 152.
269 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 168.
270 Vgl. Heinrich der Teichner, Gedichte 610,44-48, ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 168: *wann der mensch nu ckumpt herwider mit der rew, mit peicht, mit pueß. damit hat er gotes grus, aber das himelreich hat er noch nicht, so man die gerechtickait an sicht.*
271 Das Passional, ed. KÖPKE.

144,9 *des lebens seim von eines wortes gruße*
und wusch uns von des ersten fluches ruße:
joch immer tragender buße
geringet wart und leides sucht.[272]

Auch sonst, wenn »Ruß« vor allem aus Reimgründen eingesetzt wird, ist allgemein an Schmutz zu denken. Wer nach einer Wallfahrt sein Sündigen wieder aufnimmt, der hätte auch gleich zuhause bleiben können:

61,30 *er wår vil paz da haim gelegen,*
so hiet er doch nicht mueden fuez,
wehielt alsmår den alten ruez [...].[273]

Am deutlichsten ist die Metaphorik dort, wo ein Mensch vom »Sündenruß«[274] gewaschen wird. Gott, der keine Sünde ungestraft läßt (*wann also geschriben stat, got der laß nůtz ungerochen*), schlägt denjenigen, der Fasten- und Feiertage nicht einhält, mit Krankheit:

577,42 *er muß firren sunder danck.*
daz ist sunder gots genad,
den er hie mit sőlichem bad
weschet von der sůnden ruß.
aber der on al buß
wirt von diser welt begraben
mit dem bősen glůck haben,
das ist ain versichtlich sach,
er kom dőrt ze ungemach.[275]

7. Pech

Ebenso wie der Ruß dient das Pech (*pix*)[276] als Bildspender der Schwärze[277] und des Schmutzes. Auch hat es eine deutliche Beziehung zum Feuer, jedoch vor allem als ein bei grausamen Folterungen verwendeter Brennstoff, der für die Höllenstrafen zeitweilig so charakteristisch war, daß »Pech« im Deutschen eine verständliche Umschreibung

272 Heinrich von Mügeln, Dichtungen, ed. STACKMANN, Bd. 2 S. 183.
273 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 72f.
274 Auch Heinrich der Teichner, Gedichte 67,4f., ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 260: *der sunden rues ist sich alltag tågleich mernt.*
275 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 111.
276 Zum Pech (und Teer) A. SCHRAMM, Art. »Pech« (RE XIX, Sp. 1-5); BL, Sp. 1343.
277 Z.B. Walter von Châtillon (Carmina Burana 42,3,1f., ed. VOLLMANN, S. 110): *Vitium in opere, uirtus est in ore, tegunt picem animi niueo colore.*

für den unterweltlichen Strafort war.[278] Hinzu kommt noch der Aspekt des Klebrigen:[279] Pech gilt als schwer zu beseitigen, da es festklebt und anderes an ihm haften bleibt; die dieses ausnutzende Verwendung als Vogelleim hat dann zu metaphorischen Formulierungen wie »Pech gehabt« oder »Pechvogel« geführt.[280] In der Bibel ist das notwendige Beschmutzen beim Berühren von Pech sprichwörtliche Metapher für den Gedanken »Schlechter Umgang verdirbt die Sitten«. Sir. 13,1: »Wer Pech anrührt, dem klebt es an der Hand; und wer mit dem Hochmütigen umgeht, wird den Hochmut übernehmen« (Vulgata: *qui tetigerit picem inquinabitur ab illa, et qui communicaverit superbo inducet superbiam*). Wo, wie meistens, nur der Bildteil dieses Spruchs angeführt wird,[281] muß die Verfehlung nicht auf den Hochmut beschränkt bleiben. Für Hieronymus besagt er allgemein, daß es »schädlich ist, mit Sündern zusammenzuleben« (*noxium esse uiuere cum peccatoribus*).[282] Leo der Große assoziiert dazu solche verunreinigenden Sünden, »ohne die man das Leben nicht führen kann«: *Magni est ergo operis et laboris mobilitatem cordis ab omnibus continere peccatis, et cum undique innumerae uanitatum inlecebrae blandiantur, ad nulla contagia uigorem animi relaxare. »Quis tangit picem, et non inquinatur ab ea?« Quis non infirmatur in carne? Quis non sordescit in puluere? Quis postremo tantae est puritatis, ut his non polluatur sine quibus uita non ducitur?*[283] Allegorische Wörterbücher verbuchen »Pech« als Schmutz der Sünde,[284] nennen aber auch seine Schwärze als Deutungsansatz, von dem an der ausgelegten Sirachstelle keine Rede ist: *Pix inquinamentum et nigredo delictorum; in Salomone: qui tangit picem inquinabitur ab*

278 Dazu GRIMM, Mythologie, Bd. 2, S. 671f.; Bd. 3, S. 239; ACHIM MASSER, Althochdeutsch *peh* (Althochdeutsch. FS Rudolf Schützeichel, edd. ROLF BERGMANN u. a., Heidelberg 1987, Bd. 2, S. 1195-1209).

279 Reflexionen über das »Klebrige« bei Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, dt. JUSTUS STRELLER u.a., Reinbek [6]1976, S. 757-770, dort zum Pech S. 760f.; Enzensberger, Versuch, S. 18f. Für den Gedanken des sündigen Festhaften am Irdisch-Sinnlichen stehen »kleben« und »klebrig« auch ohne weitere metaphorische Bestimmungen; meist dürfte als Hintergrundmetaphorik jedoch das Bild vom (Vogel-) Leim auszumachen sein, der am Aufschwung des Geistes hindert. Häufig bei Tauler; dazu VOGT-TERHORST, Ausdruck, S. 45f. (auch *kleblicheit*, *anchleblicheit*). Zum Kleben an der Erde LANGEN, Wortschatz, S. 258, der jedoch vornehmlich am positiven Anhaften an Gott interessiert ist.

280 Dazu RÖHRICH, Lexikon, S. 713; SPALDING, Dictionary, S. 1841.

281 Zum Sprichwort BEZZENBERGER zu Freidank, S. 409; WANDER, Bd. 3, Sp. 1200f.; DWb VII, Sp. 1517; SINGER, Sprichwörter, Bd. 1, S. 134; Bd. 3, S. 80; SPALDING, Dictionary, S. 1841.

282 Hieronymus, In Jes. III, CCL 73, S. 88.

283 Leo I., Tract. 49,2, CCL 138A, S. 286f.

284 Alanus, Dist., PL 210,901D: *Dicitur tabes peccati, unde Salomon: Qui tangit picem coinquinabitur ab illa, id est qui imitatur peccata aliorum ab eis inficitur.*

ea.[285] Didaktische Literatur stellt mehr die Folgen solcher Beschmutzung heraus, womit man gewarnt sein soll, den Umgang mit schlechten Menschen nicht für ungefährlich zu halten.[286] Bei Freidank heißt es:

118,5 *Swer heizez bech rüeret,*
meil er dannen füeret.
Swer sich ze kletten mischet,
unsanfte er s' abe wischet:
nieman frumer mische sich
ze bœsen liuten, daz rât ich.[287]

Oder bei Hugo von Trimberg, wo eher an das Streichen von Pech zu denken ist:

21199 *Pech wird schiere geslagen an,*
Ez kumt aber niht sô schiere hin dan.
Swer williclich sich sünden nœtet,
Sîn leben er kürzet, sîn sêle er tœtet.[288]

An besonderen Arten von Sündern sind vor allem die Ketzer zu fliehen; wie Aussätzige seien sie aus den Wohngebieten zu entfernen, um die gesunden Christen nicht zu infizieren: *Ideo eiciendi sunt extra castra, ne forte familiaritate eorum sani Christiani polluerentur. Qui enim tangit immundum immundus erit et qui tangit picem inquinabitur ab ea.*[289] Von Hochmütigen sprach die Bibelstelle: *Wer bech angreifft der besudlet sich damit / und wer sich zů einem hochfertigen gesellet / der lernet hoffart.*[290] Bei der Warnung des »Ruodlieb«, nicht einen Rothaarigen sich zum Freund zu nehmen, steht dessen Bosheit und Treulosigkeit offenbar außer Frage.[291] Wenn junge Menschen mit diesem Spruch gewarnt werden, soll meist das andere Geschlecht gemieden werden: *Daz junge lit, so sü by einander sint, lust sůchen, macht sü unrein. Der daz*

285 Eucherius, Formulae 7, CSEL 31, S. 40; Hraban, De univ. XIX,6, PL 111,516CD; vgl. Lauretus, S. 802.

286 Ohne Pech in der Warnung vor schlechtem Umgang bei Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 60,143, PL 184,1289A: *Sicut multa habet bona vita communis sanctorum: sic plurima mala affert societas malorum. Qui enim tetigerit immundum, coinquinabitur: qui tetigerit sordidum, sordidabitur.*

287 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 175.

288 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 176; die Verse 21201f. stammen von Freidank (33,16f., ed. BEZZENBERGER, S. 97): *Wie der die sêle tœtet, der sich ze sünden nœtet!*

289 Wilhelm von Bourges, Liber bellorum Domini, Contra haereticos, SC 288, S. 264.

290 Wickram. Hauptlaster, ed. ROLOFF, S. 23.

291 Ruodlieb V,451-456, ed. KNAPP, S. 66: *Non tibi sit rufus umquam specialis amicus! Si fit is iratus, non est fidei memoratus; Nam vehemens dira sibi stat durabilis ira. Tam bonus haut fuerit, aliqua fraus quin in eo sit, Quam vitare nequis, quin ex hac commaculeris; Nam tangendo picem vix expurgaris ad unguem.*

bech anrůrt, wurt do von unsuffer.[292] Dabei kann das Berühren auch unmetaphorisch gemeint sein, obwohl es zu einer metaphorischen Verunreinigung führt:[293]

2805 *di hende sind der unkuscheid brand,*
wer god behaget, der fluet si zu hand;
wer aber der kuscheid ist gram,
der lidet van den henden scham.
wer aber wil rangen in deme quate,
der wird dar van beschissen drate.
wer sich lesset besmeren mit beche
unnd wil das dar nach wider spreche,
der had zu lange gebeited
unnd ist gereide vorleited.[294]

Wer keusch leben will, der soll alle Orte meiden, *da her geshen eder gehoren muge ader ime dikeine dink wider varen mugen da van sin kuzheit gemasiget muge werden. Salomon sprichet: »Swer pech ruret, dez heinde werdint gerne stinkende«.*[295] Als Inbegriff der schlechten Menschen mit ihrem verderblichen Einfluß ist dann die »Welt« auch so etwas wie Pech — was denselben Gedanken formuliert wie das Bild vom rußigen Kessel, an dem sich niemand reibt, ohne schwarz zu werden:

7971 *di werld glichet sich dem piche.*
von des piches art saget sus
ein buch genant Ecclesiasticus:
»qui tetigerit picem coinquinabitur«.
wer ruret des piches zimber,
der muz vlecket werden imber.
glichir wis wirt einer sundelich
der mit der werld umme get.[296]

Ähnliches findet sich in einer deutschen Predigt, die entgegen der traditionellen Etymologie von »Babylon« als *confusio* diesen Namen mit »Schande« übersetzt, das übliche Verständnis von Babylon als »Welt« jedoch beibehält: *Babylon heizet die shant. vnt bidivtet dise werlt. wan swaz man nach vpicheit vnt nach shanten tv̊et. daz pringet die ewigen shante. Von den shanten svlen wir vliehen. daz wir ir nicht genoz sin. wan swer daz pech rv̊ret der wirt dervon gemailiget.*[297]

292 Geiler von Kaisersberg, Von den XV Aest, ed. PFLEGER, S. 145.
293 Vintler, Pluemen 6162–6165, ed. ZINGERLE, S. 209: *das man nicht greif an die uncheuschen stet. wann doch also geschriben stet: »wer das pech rüeret an, der selbe wirt beflecket davon.«*
294 Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 79f.
295 Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 4.
296 Brun von Schönebeck, Hohes Lied, ed. FISCHER, S. 239.
297 Predigten, ed. LEYSER, S. 2; vgl. ebd. S. 130: *swer daz pech handelt der wirt dar von besůlit.*

XI. Das Reinigen von Sünde

1. Einführendes

Ein spätmittelalterlicher Traktat über zwölf Nutzen des Leidens nennt als dritten Punkt das Reinigen der Seele (*quod animam tribulatam purgat*), das er im Vergleich zu fünf Arten von Reinigungen erläutert. *Prima est purgatio corporis humani, quae fit dupliciter potione et minutione. Secunda est metallorum, ut igne purgatur aurum et lima ferrum. Tertia purgatio est arborum, quae fit amputatione ramorum vel fossatione sucurlorum. Quarta est granorum, quae fit per flagellum. Quinta purgatio est vindemiae vel vini, quae fit per torcular. Omnibus his modis purgat tribulatio.*[1] An diesem Katalog ist allein schon erstaunlich, daß mit dem ausdrücklichen Hinweis auf materielle Reinigungen (*quod sunt quinque species purgationis materialis*) zwar an die Erfahrung des Lesers appelliert wird, dann jedoch keineswegs vorrangig solche Reinigungsmethoden folgen, die vom Alltagsleben her nahelägen: Kein Fegen der Straße oder der Stube, auch kein Waschen von Textilien, und beim Reinigen des Körpers (1) geht es nicht etwa um ein Waschen oder Baden, sondern um Purgieren durch Tränke und durch Aderlaß. Das Beschneiden der Bäume[2] (3) oder das Keltern des Weines (5) wird man wohl nur in einem sehr weiten Sinne als Reinigung akzeptieren, eher schon das Bearbeiten von Metall (2) und das Dreschen von Getreide (4). Die Auswahl der »Reinigungen« ist offenbar ganz von der Argumentationsabsicht her bestimmt, die Sündentilgung durch das Erleiden von Widerwärtigkeiten mit Hilfe von Analogien zu solchen Verfahren aufzuzeigen, bei denen eine Besserung oder Veredlung durch Gewaltsames und Unangenehmes erzielt wird. Das ist freilich nicht immer bei dieser Metaphorik der Fall. So gestalten sich Auswahl und Anwendung der Metaphern anders, wenn etwa die göttliche Gnade den Sünder reinigt, oder wenn der Sünder selbst dies mit seiner Reue und Buße tut. Häufig wird jedoch auf eine eher unspezifische Art vom »Reinigen« von Sünde gesprochen, weshalb sich solche Belege anbieten, um – ähnlich wie bei der Bildlichkeit der Unreinheit – einen Überblick über die Verwendungsmöglichkeiten der Reinigungsmetaphorik zu geben. Solche Stellen, die sich durch größere Bildhaftigkeit auszeichnen, sollen dann in den nächsten Kapiteln eingehend behandelt werden; so bleibt bei der Sündentilgung durch Reue und Buße das für sie charakteristische »Waschen« mit Tränen weitgehend ausgeblendet, da es als eigenständige Bildvorstellung einen ausführlichen Abschnitt erhält (Kap. XI,3c).

1 Petrus von Blois (?), De duodecim utilitatibus tribulationum (AUER, Leidenstheologie, S. 4).

2 Dazu u.a. BAMBECK, Passage.

2. Verwendungsmöglichkeiten der Reinigungsmetaphorik

a) Taufe

Auch die Taufe als zentrales Sakrament der Sündenvergebung wird in diesem Überblick zunächst übergangen; denn während sich über Reue und Buße durchaus im Sinne einer Reinigung sprechen läßt, ohne die Tränen der Reue in die Metaphorik einzubeziehen, scheint das Wasser, mit dem die Taufe vollzogen wird, so eng an dieses Sakrament gebunden zu sein, daß alle Reinigungsmetaphern für die Taufe an diesem »Wasser« ansetzen: in eher unspezifischem »Waschen« oder »Abspülen« von Sünden im Taufwasser (Kap. XI,3a) oder in konkreteren Bildvorstellungen des Badens im Brunnen usw.

b) Reue, Beichte, Buße

Die altkirchliche Buße bot rückfälligen Sündern eine zweite Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe.[3] Dies äußert sich sprachlich schon darin, daß die Buße als »zweite Taufe« oder »Tränentaufe« bezeichnet wird, metaphorisch auch als »zweite Planke des Heils« nach dem erneuten Schiffbruch der Sünde.[4] In der Reinigungsmetaphorik ging es um die Frage, ob die nach der Taufe erhaltenen »Flecken des Fleisches durch die Buße abgewaschen« werden können (*maculas carnis post baptisma respersae poenitentia dilui posse*),[5] was Tertullian in seiner montanistischen Zeit strikt ablehnte.

Für eine Begriffsabklärung ist es nicht nur notwendig, zwischen der altkirchlichen öffentlichen Buße und der späteren Privatbuße zu unterscheiden. Lateinisch *paenitentia* kann (wie das deutsche Wort *Buße*) sowohl das Bußsakrament überhaupt bezeichnen, als auch die Bußleistung im Sinne der Genugtuung als einem notwendigen Stück dieses Sakraments; beides meint schließlich eine der neutestamentlichen *metanoia* entsprechende Forderung zur »Umkehr« und damit auch eine Grundhaltung des Christen, der sich als Sünder erkennt und deshalb sein Leben als beständige Sühne – in der »Wüste«, im Kloster, in der Aufopferung für Arme und Kranke usw. – verbringt. Bußleistungen können an sich schon, also auch außerhalb der kirchlichen Buße, zumindest kleine Sünden tilgen; gleiches gilt für die *Reue*, die im Deutschen nicht nur *contritio*, sondern auch *paenitentia* übersetzt. Während die *confessio* der Sünden im Lateinischen jede Art von Sündenbekenntnis

3 Dazu die im Literaturverzeichnis genannten Studien von POSCHMANN, JUNGMANN, KARL RAHNER u.a.

4 Dazu RAHNER, Symbole, S. 432–472 ("Der Schiffbruch und die Planke des Heils").

5 Tertullian, De pudicitia 12,1, CCL 2, S. 1302.

sein kann, meint *Beicht(e)* im Deutschen – von der Tradition der Mönchsbeichte und den Ausnahmen einer »Laienbeichte« abgesehen – das Bekenntnis vor einem Priester im Rahmen des Bußsakraments, das gemäß der zunehmenden Bedeutung des Sündenbekenntnisses dann auch als ganzes als *Beichte* bezeichnet wird.[6]

Bei Tertullian war *paenitentia* die öffentliche Buße, mit der man sich von Tatsünden wie auch von Sünden des Willens reinigen sollte: *non facti solum, uerum et uoluntatis delicta uitanda et paenitentia purganda esse.*[7] Die berühmte Definition Gregors des Großen scheint dagegen als *paenitentia* nur die Reue und die Besserung zu benennen, jedenfalls kein Sündenbekenntnis: *Poenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare.*[8] Ob auch die Werke der Genugtuung hier ausgeschlossen bleiben, läßt sich nicht so leicht sagen, sieht Gregor doch häufig im Beweinen der Sünden nicht nur einen Ausdruck von Reue, sondern eine Art Sühneleistung für die Lust beim Sündigen: *cum Deo delinquimus, nequaquam satisfacimus si ab iniquitate cessamus, nisi voluptates quoque quas dileximus, e contrario appositis lamentis insequamur.*[9] In der Sündenklage Isidors wird eher an reuige Bußgesinnung als an einen formalen Bußakt zu denken sein, wenn es heißt: *per poenitentiam delicta omnia absterguntur.*[10] Wo die Buße als Selbstbestrafung gedacht ist, da soll sie die unausbleibliche göttliche Strafe – in diesem Leben oder im Gericht – ersetzen: *Nequaquam deus delinquentibus parcit, quoniam peccatorem aut flagello temporale ad purgationem ferit, aut eterno iudicio puniendum relinquid, aut ipse in se homo, quod male admiserit, puniendo purget.*[11]

Allerdings kann *paenitentia* auch die sakramentale Beichte meinen, die – so Gottvater bei Hildegard von Bingen – von Sünden reinigt: *quia paenitentia quae sacerdotibus in amore Filii mei offertur, purgationem peccatorum eam facientibus concedit.*[12] Brun von Schönebeck führt

6 RAHNER, Schriften, Bd. 11, S. 38: "Während in der frühen Zeit die Genugtuung Grundthema der Buße war, wird es vom 8. Jahrhundert an das Beichtbekenntnis; das bleibt so, wird aber in der Reformationszeit von neuem betont. Die Buße wird die »Beichte«."

7 Tertullian, De paenitentia 3,9, CCL 1, S. 325.

8 Gregor, In Ev. II,34, PL 76,1256B; danach u.v.a. Gratian, Dist. 3,6 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1212; Petrus Lombardus, Sent. IV,14,2,2, Bd. 2, S. 317: *poenitere est antefacta deflere, et flenda non committere*; Abaelard, Ethica 20, PL 178,665BC; Ps,-Augustinus, Ad fratres in eremo 11, PL 40,1255; Ermengaudus, Contra haereticos 13, PL 204,1261C; Tractatus de poenitentia 24, PL 213,889B. Vgl. Cassiodor, In ps. 50,5, CCL 97, S. 456: *Perfecta enim paenitentia est futura cauere peccata, et lugere praeterita*; Isidor, Etym. VI,19,72, ed. LINDSAY: *Perfecta est autem poenitentia, praeterita deflere et futura non admittere. Haec secunda in similitudine fontis est, ut si forte inpugnante diabolo aliquod peccatum inrepserit, huius satisfactione purgetur.*

9 Gregor, Reg. past. III,30, PL 77,111C.

10 Isidor, Synonyma I,54, PL 83,839C.

11 Pirmin, Scarapsus 33, ed. ENGELMANN, S. 78.

12 Hildegard, Scivias I,2,13, CCCM 43, S. 22.

Johannes Chrysostomus als Autorität zum Lob der »Beichte« an: *paenitentia cor emundat, sensus illuminat, animam sacrificat et ad susceptionem Christi praeparat.*

her sprach sus sundir smerze:
di bichte reiniget daz herze, .
di bichte irluchtet di sinne,
di bichte heiliget di sele dar inne
und machet si bereit alsam
zu enpfande gotes licham.[13]

Man kann sich »mit Beichte«[14] oder »mit wahrer Beichte«[15] reinigen. Solch eine Beichte muß vollständig sein: *swaz wir mit eigen sůnten, mit fremden sůnten, mit bősen schůntsalen, mit bősen ræten missetan haben, des chomen ze biht und tůn ez auz dem hertzen, daz sein iht dar inne beleib. so getan biht diu rainet daz hertze und waschet die sůnt alle ab.*[16] Bernhard von Clairvaux sagt, die Confessio wasche alle Sünden ab;[17] *Bernardus secht: Alle vlecken werden ghewasschen overmits bijecht.*[18] Kein Flecken bleibt nach Absalon von Springiersbach nach einer demütigen Beichte in Tränen zurück: *remedium confessionis contra vae actuale institutum est, in qua peccata actualia relaxantur et restituuntur merita priora, ne remaneat macula criminis, quam humilitas lacrymosae confessionis detersit.*[19] Für ein Lob der Beichte beruft sich Petrus von Blois auf eine Schrift des Ambrosius (wo ich die Stelle freilich nicht finde): *Magna est confessionis virtus: quia, sicut beatus Ambrosius in libro »De paradiso« scribit: Confessio lavat animam, confessio aperit paradisum: haec est secunda post naufragium tabula, baptismumque poenitentiae.*[20] Auch in der Metaphorik der wiedererstellten

13 Brun von Schönebeck, Hohes Lied, ed. FISCHER, S. 347.

14 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche 21,59f., ed. REICHEL, S. 236: *So er sich mit peicht hat gereinigt, Das er mit got ist ganz vereinigt.*

15 Hermann von Sachsenheim, Der goldene Tempel 1045–1047, ed. MARTIN, S. 263: *Fält er der staffeln einer: Er mach sich dann vil reiner Mit rw und warer bicht.*

16 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 57.

17 Z.B. Bernhard, Sent. I,24 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/2, S. 18f.): *vera confessio, in qua omnium vitiorum purgatio*; vgl. Ps.-Bernhard, Tractatus de interiori domo 21,43, PL 184,530AB: *Omnia etenim in confessione lavantur: conscientia mundatur, amaritudo tollitur, peccatum fugatur, tranquillitas redit, spes reviviscit, animus hilarescit*; ebd. 29,63, PL 184,539B: *Peccata autem tua confiteri non erubescas: quoniam omnia in confessione lavantur; et nullum peccatum dimittitur, nisi prius confiteatur*; Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1078B: *Omnia sane in confessione lavantur.* Vgl. auch bei A. 30.

18 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 104.

19 Absalon von Springiersbach, Sermo 38, PL 211,220D.

20 Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1078BC. Auch ohne Waschmetaphorik ebd. PL 207,1081D: *Sicut enim testatur beatus Ambrosius: Confessio justificat, omnesque sordes, quas negligenter vita congessit, evacuat.*

Schönheit kann es heißen: *Nihil adeo in nobis deformatum est quod poenitentia non abluat, et reformet.*[21]

Die einzelnen Stücke der Buße werden — in der Literatur wie in der Katechese — gern gereiht. »Reue und Beichte«: Vor allem vor dem Kommunionempfang sei es wichtig, sich mit Reue und Beichte zu reinigen (*daz wir vnser missetat vnd vnsern gepresten vil vlizichlichen erwaschen vnd erlutern mit rivwe vnd mit bihte*).[22] Meist ist es die Dreierformel »Reue - Beichte - Buße«,[23] etwa in einer Predigt zu Pfingsten: *Nu rêinint iwer herze uon allir slaht achuste, mit lutirre bihte, mit warin riwen aller iwer sundi, mit rehtir bůzzi, daz ir inphahen můzzit den heiligin geist.*[24] Spricht ein Prediger zwar ausdrücklich nur von Reue und Buße, so meint er die Beichte doch offenbar mit, was die Dreierreihe »Herz — Mund —Werke« nahelegt: *die sæligen menschen die ir sůnt mit riwe und mit buzz ab waschent und bechernt sich ze dem almæchtigen got mit dem hertzen, mit dem munde, mit guten werchen.*[25] Der Priester Konrad nennt zunächst nur die zwei Stücke (*paidiu*) Beichte und Buße, fügt dann aber die guten Werke hinzu; die hl. Schrift *diu rat iu daz, swenne so ir ůnsern herren unde sine gnade suochen went unde vinden welt, daz ir alrest paidiu mit bihte unde mit puoze unde mit aller slahte guotæte iuwer herze ersůbert unde errainet vor aller der achust dirre welte, so mugt ir in denne wol bitten aller iuwer notdurft.*[26] Da kaum jemand frei von Sünde ist, hat Gott in seiner Barmherzigkeit dem Menschen eine *erczney* gegeben: *Daz ist peicht rew und buzz do mit wir uns alhie in dieser werlt mugen reynigen, der tewfel geselleschaft ledig werden und gotes hulde erwerben.*[27] Daß »Buße« in diesen Katalogen die Bußwerke meint, wird deutlich, wenn stattdessen von »Genugtuung« gesprochen (und diese weiter aufgeschlüsselt) wird: *Du solt dich reinigen durch beicht / rüw vnd gnůgthůn / betten / fasten / wachen / allmůßen geben (etc.).*[28]

Eine nichtsakramentale Form der Beichte ist das wechselseitige Sündenbekenntnis vor allem im Kloster (die sogenannte »Mönchsbeichte«);[29] dazu gehört die Bereitschaft, die Sünden des andern sich

21 Petrus von Blois, Sermo 18, PL 207,612A.
22 Bavngart, ed. UNGER, S. 244.
23 Vgl. Ps.-Richard von St. Viktor, In Cant. 24, PL 196,478B (zu Cant. 4,1): *Sic anima cum per dignam poenitentiam a peccatis mundata est et peccati corpus destruxit, quasi corpore pulchra est. Et cum etiam per quotidianam confessionem a quotidianis peccatis sit mundata, et pro his verecundiam patitur, quasi rubore genarum simul decoratur, ut tota pulchra merito dicatur: Et macula non est in te mortalis peccati, nec venialis quoque perseverat, quia se quotidie per poenitentiam et contritionem lavare et mundare non cessat.*
24 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 79.
25 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 136.
26 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 90.
27 Martin von Amberg, Gewissensspiegel, ed. WERBOW, S. 69.
28 Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, fol. 50[rb].
29 Dazu KARL RAHNER, Art. »Mönchsbeichte« (LThK [2]7, Sp. 538f.).

geduldig anzuhören, da sonst – nach Bernhard von Clairvaux – das Verlangen nach eigener Reinigung in Frage stünde: *Item sunt qui peccata sua sic confitentur, ut videri possent ex desiderio mundandi cordis id agere, – omnia enim in confessione lavantur –, nisi quod ea, qui ipsi sponte dicunt aliis, ab aliis patienter audire non possunt: qui si vere mundari desiderarent., ut videntur, non irritarentur, sed haberent eis gratiam, qui suas illis maculas demonstrarent.*[30]

Zur Metaphorizität des Reinigens durch die Buße

Wohl schon aufgrund der Häufigkeit dieser Metaphorik ist ihre Bildkraft nicht immer sehr ausgeprägt, was Bildbrüche nahelegt. So kann vom »Reinigen« auch dann die Rede sein, wenn das Sündigen ein »Fallen« war: *von diu rat wir euch und manen euch innechlich in got, ob ieman under uns sei der mit grozzen sůnden gevallen sei, der dem leib gevolget hab und den unrainen gelůsten des leibs, der reinig sich mit rewichlicher bicht.*[31] Dies zeigt sich auch dort, wo keine bildhaften Argumente aus dem Reinigen gewonnen werden. Ist die Beichte eine »Pforte der Reinheit«, dann geht es um den Gedanken, daß niemand mit einer ungebeichteten Todsünde in den Himmel kommt: *...das nÿmand zu synem schöpffer komen ist, das er nit kömet durch die pfort der reynikeit, das ist mit bicht; das nymand mag werden reyne wann mit luter bichte, wann mit der bicht vertribet man den fynt.*[32] Die Aussage, daß eine nicht abgewaschene Sünde andere Sünden nach sich ziehe, erhält ihre Stärke nicht aus der Bildlichkeit der Reinigung. Gregor: *Omne enim quod prius committitur peccatum est. Sed si citius paenitendo non tergitur, iusto iudicio omnipotens Deus obligatam peccantis mentem etiam in culpam alteram permittit cadere, et quae flendo et corrigendo noluit mundare quod fecerit, peccatum incipiat peccato cumulare.*[33] Bekannter ist eine weitere Gregor-Stelle: *Omne quippe peccatum, quod tamen citius paenitendo non tergitur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et poena peccati. Peccatum namque quod paenitentia non diluit ipso suo pondere mox ad aliud trahit.*[34]

Stärker ist die Metaphorizität Gregors bei der Unterscheidung zwischen Sünden, in die man aus Schwäche fällt, und solchen, die aus Berechnung geschehen, da bei ihnen der Schmutz durch Überlegung gefestigt sei: *Citius fortasse delicta poenitendo abluerent, si in his sola*

30 Bernhard, In adventu Domini 4,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 186).

31 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 65f.

32 (Prosa-)Lancelot, ed. REINHOLD KLUGE, Bd. 3 (DTM 63) Berlin 1974, S. 222; ebd. S. 223: *Durch die pfort die man nennet bicht, anders enkan nÿmand komen zu unserm herren Jhesum Cristum*; dazu SPECKENBACH, Handlungs- und Traumallegorese, S. 225.

33 Gregor, In Ez. I,11,24, CCL 142, S. 179.

34 Gregor, Mor. XXV,9,22, CCL 143B, S. 1247; danach u.v.a Petrus Lombardus, Sent. II,36,3,2, Bd. 1, S. 539.

praecipitatione cecidissent. Nam tardius peccatum solvitur quod et per consilium solidatur.[35] Ähnliches findet sich bei einem Argument für zügige Buße; wie alter Schmutz, der verhärtet ist, nur schwer sich abwaschen läßt, so sind auch Gewohnheitssünden schwierig zu tilgen:

unnd wo du unreine worden bist,
das wasche abe in kurtzir frist
mit diner ruwe unnd bichte,
e danne ess vorharte mit ichte
unnd in ein gewonheit moge komen,
ess worde anders swerlichen abe genomen.[36]

Die Reue als »Bad« (*lavacrum*) läßt neben der Analogie zur Taufe vor allem an Tränen denken; Cassiodor schreibt zum 142. Psalm: *Quamuis propheta plurimorum paenitentium meditatione fuerit exercitatus, tamen quantum futuris laudibus reddebatur uicinus, tanto compunctione cordis ad paenitentiae lauacra conuertitur, ut salutari suffugio competenter ablutus, conspectibus Domini mundissimus appareret.*[37] Sonst heißt es von der Bedeutungsseite her, wir sollen mit Gewissenserforschung, Selbstanklage (Beichte) und Werken der Buße uns »reinigen«, solange wir noch Gnade finden können: *Nu sehen wie wir dinen unserm herren der uns gefriet hat mit sein selbs libe, sehen wie wir uns reinen nu von allen unsern sůnden, versumen uns niht diu weil wir genad vinden, geben uns schuldich, suchen vil tief in den gedanchen wa wir missevarn haben, růgen uns mit worten, bůzzen mit den werchen amen.*[38] Was jetzt die Beichte nicht reinigt, das wird »dann« Christus richten:

Daz mit bihte noh mit triuwe
Hie niht gelutert ist
Daz rihtet danne ihesus crist.[39]

Umgekehrt wird nichts zu verurteilen übrigbleiben, was vorher die Beichte gereinigt hat: *non tamen desperanda est adprehensio puritatis, quae dum semper petitur, semper accipitur, nec remanet iudicio condemnandum, quod fuerit confessione purgatum.*[40] Wichtig ist allerdings, nach der Beichte »rein« zu bleiben: *nu gereiniget uch mit ůwerme gelouben und mit uwerre bicht und belibet reine so ir langiste můget, daz uch der almechtige got reine vinde und ůch in sin riche geleite und uch da gesetze zu siner zeswen hant.*[41]

35 Gregor, Reg. past. III,32, PL 77,115A.
36 Johannes Rothe, Lob der Keuschheit, ed. NEUMANN, S. 21.
37 Cassiodor, In ps. 142, CCL 98, S. 1274.
38 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 75.
39 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 471.
40 Leo I., Tract. 50,1, CCL 128A, S. 292.
41 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 148.

Die Reinigung durch die Buße ist auf jeden Fall ehrenvoller als diejenige im Fegefeuer. Hildegard von Bingen: *Homo qui vivens in corpore peccata sua penitendo purgat, in laude purgatio illa est; si autem vivens peccata sua penitendo non purgat, in alia vita per vindictam purgatur, et purgatio hec in laude non est, sed in ira; et tamen utraque purgatio animam equaliter splendidam facit.*[42] Grundsätzlich gilt die Aussage, daß Sünden nur so lange durch die Buße getilgt werden können, wie wir leben: *quia, dum uiuimus, peccata delere paenitendo possumus, post mortem fructuosam agere paenitentiam non ualemus.*[43] Fruchtlos und deshalb falsch ist auch eine Reue, die nur aus Angst vor Strafe entsteht (und ohne Strafandrohung nicht entstünde): *Haec non purgat conscientiam, nec lavat crimina. In hac nulla est spes veniae, nulla expectatio indulgentiae.*[44]

Wer reinigt?

Bei der Reinigung durch Beichte und Reue steht nicht immer die göttliche Gnade im Mittelpunkt; häufig reinigt die Beichte, oder der Sünder wird ermahnt, sich mit ihr zu reinigen. Dies mag bereits am Aufforderungscharakter vieler der hier herangezogenen Textstellen liegen, denen es darum geht, daß der Mensch von sich aus etwas tut, um der Gnade Gottes würdig zu werden. Gratian führt ein Zitat von (Ps.-) Johannes Chrysostomus an: *Non potest quis gratiam Dei celestis accipere, nisi purgatus fuerit ab omni sorde peccati per penitenciae confessionem, per donum baptismi salutaris.*[45] Mit der Jesajas-Stelle (1,16) *Lavamini et mundi estote* kann diese Aufforderung an die Sünder formuliert werden, die Buße auf sich zu nehmen (sich zu waschen),[46] aber auch – aufgrund des zweiten Teils der Aussage –, nach der Buße »rein« zu bleiben. *Post lavacrum enim mundus esse negligit, quisquis post lacrymas vitae innocentiam non custodit. Et lavantur ergo et nequaquam mundi sunt, qui commissa flere non desinunt, sed rursus flenda committunt.*[47] Dies findet sich im Mittelalter häufig, etwa mit

42 HEINRICH SCHIPPERGES, Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Sudhoffs Archiv 40, 1956, S. 41–77) S. 65f.
43 Gregor, In I Reg. V,147, CCL 144, S. 509.
44 Ps.-Augustinus, De vera et falsa poenitentia 9,23, PL 40,1121.
45 Gratian, Dist. 1,41 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1168.
46 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 93f.: *Lavamini, mundi estote. waschet ůch, spricht er, und sit reine. swer siner sůnde zu bichte kůmet mit inneclicher andacht und die beweinet, der hat sich wol gewaschen.*
47 Gregor, Reg. past. III,30, PL 77,110B; danach Gratian, Dist. 3,15 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1213f.; Petrus von Blois, De confessione, PL 207, 1087A. Vgl. Ermengaudus, Contra haereticos 13, PL 204,1261D: *Lavatur, et mundus est qui praeterita plangit, et plangenda iterum non admittit.* Ambrosius Autpertus, In Apc. I, CCCM 27, S. 48: *Lauatur enim et mundus est, qui et per baptismum praeterita crimina diluit, et post baptismum recentia non admittit. Sed quid si contigerit post hanc ablutionem stolam sordibus peccatorum inquinari?*

der bekannten Definition der Buße verbunden bei Hrabanus Maurus: *Lavatur itaque et mundus est qui et praeterita plangit, et iterum flenda non admittit; lavatur et non est mundus qui plangit quod gessit, nec deserit, et post lacrymas haec quae fleverat repetit.*[48] Hugo von Trimberg fügt die Deutung in eine zusammenfassende Paraphrase von Jes. 1,16–18 ein (und schickt noch einen Freidankspruch hinterher):

20836 *Swer nu dem vînde wölle entrinnen*
Und êwige fröude bî gote gewinnen,
Der sol mit allen sînen sinnen
Riuwe, bîhte und buoze pflegen.
Swer lange in unflâte wêre gelegen
Und sich niht waschen wölte,
Nieman den minnen sölte,
Wenne er gerne unrein was.
Des sprach der heilige Isaias:
Waschet iuch und sît reine,
Lât bœse gedanke aleine
Und hüetet vor sünden iuch baz denne ê,
Sô werdet ir wîzer denne ein snê:
Wenne nieman ist unreine
Denne von sünden aleine.[49]

Aber bei aller Aufforderung zu eigenem Handeln wird oft deutlich, daß Gott es ist, der diesen zweiten Heilsweg nach der Taufe ermöglicht (den Hafen der Reue eröffnet usw.); Gottes Güte ist es selbst, die den Menschen mit Reue und Beichte reinigt (*wa vns sin giettigkait gewahschen vnd geræinet hab mit warer rivwe vnd mit luterre biht von der swertz vnser sÿnden*);[50] seine Gnade (*die gotliche miltekeit*) wäscht die Seele des Menschen mit der Beichte von den unreinen Sünden: *wanne alse der unreine von weschene reine wirt, also wirt auch die sele reine und schone, wanne sie die gnade godes weschet mit růweger bihte von iren unreinen sünden und den unreinen dyfel von ir vertribet mit andehtegen werken.*[51] Gott wird um Hilfe gebeten: *hilf mir, des ich dich biten wil, daz riuwe unt bîht uns von den sünden reine.*[52] Auch sonst bittet der Sünder Gott um die rechte Reue oder die Gabe der Tränen (dazu Kap. XI,2c). Beim Stricker läßt der Ausdruck *anderstunt* an die »Tränentaufe« der Reue denken; dort betet Karl:

48 Hraban, Hom. de festis 55, PL 110,103B.
49 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 161f.; vgl. Freidank, Bescheidenheit 33,24f., ed. BEZZENBERGER, S. 97: *Nieman ist unreine wan von sünden eine*; dazu Kap. XII,1.
50 Bavngart, ed. UNGER, S. 196.
51 Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 15).
52 Reinmar von Zweter, Gedichte II,6,11f., ed. ROETHE, S. 414.

3670 *nu wasch mich herre ander stunt*
und mache mich wider niuwe,
daz mich min sünde riuwe,
daz ich dar an iht sterbe
und dîne genâde erwerbe.[53]

Gott reinigt, weil der Mensch das Seine tut. Das Verhältnis von menschlichem Handeln und göttlicher Gnade ist manchmal schwer zu bestimmen, und oft ist es auch gewiß nicht bis zu Ende gedacht. Es kommt darauf an, welcher Aspekt jeweils hervorgehoben werden soll. Die Buße selbst reinigt als Heilsinstitution, was Tertullian unter andern paradox anmutenden Formulierungen an den Bußbrauch des Sichbeschmutzens (in Sack und Asche) bindet: *Cum igitur prouoluit hominem, magis releuat; cum squalidum facit, magis mundatum reddit; cum accusat, excusat; cum condemnat, absoluit: in quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet!*[54]

Selten heißt es übrigens, der Priester reinige mit den Worten der Absolution den Menschen; ist dies einmal der Fall, dann handelt es sich um eine Aufforderung, die Priester zu ehren:

8284 *Vreu dich, mensche! du wirst loz*
Pinlicher not durch die man
Genant Cristes capelan,
Pfeflich gewalt ich meine.
Ir wort dich machen reine
Stetlichen von der unvlat,
Selikeit durch si entstat.
Ere sie! daz ist min rat.[55]

Dieser Befund, daß die Sündenreinigung in Reue und Buße des Sünders sowie im Wirken der Gnade Gottes gesehen wird, kaum hingegen im Akt der Lossprechung durch den Priester, läßt sich theologiegeschichtlich wohl damit erklären, daß bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts durchweg bestritten wurde, "daß die priesterliche Absolution wirksam auf die Vergebung der Schuld als solcher (des *reatus culpae*) einwirke. Alle Theologen des 12. Jahrhunderts sind zunächst davon überzeugt, daß wahre Reue die Sündenvergebung vor der Beichte erreicht."[56] Die Absolution hatte demnach nicht immer die Bedeutung, die wir ihr aus heutiger Sicht meist zumessen. Dies zeigt sich besonders in den Legenden großer Büßer.

Die Legenden von Heiligen, die einst große Sünder waren, doch trotz ihrer enormen Schuld Gnade bei Gott fanden, ließen sich zur Warnung

53 Stricker, Karl, ed. BARTSCH, S. 97.
54 Tertullian, De paenitentia 9,6, CCL 1, S. 336.
55 Daniel, ed. HÜBNER, S. 129.
56 RAHNER, Schriften, Bd. 11, S. 35.

vor der theologischen Verzweiflung ins Feld führen.[57] Hier sollen nur solche Beispiele von »Sünderheiligen« vorgeführt werden, bei denen der Wechsel vom Sünder zum Heiligen allgemein in der Metaphorik von Unreinheit und Reinigung formuliert wird, ohne daß konkretere Reinigungsvorstellungen wie das Waschen mit Tränen eine Rolle spielten.

Maria Aegyptiaca

In der Gestalt der Sünderheiligen Maria Aegyptiaca[58] haben wir ein solches Exempel für Sündentilgung durch strenge Buße als einer Reinigung, für welche – anders als bei Maria Magdalena, mit der sie gelegentlich verwechselt wurde[59] – nicht das Erwähnen von Tränen eine metaphorische Assoziationsbrücke zum »Waschen« bietet. In der lateinischen Legende eines Paulus Diaconus aus Neapel[60] und in vielen darauf beruhenden Texten finden sich sogar überhaupt keine Reinigungsmetaphern, dafür jedoch umso mehr Bilder des Beschmutzens und des Schmutzigseins. Der Mönch Zosimas[61] trifft nach dieser Überlieferung in der Einöde am Jordan eine nackte, von der Sonne verbrannte[62] Büßerin an, die ihm nach einigem Zögern ihren Lebenslauf erzählt.

Als Kind frommer ägyptischer Eltern, die sie schon mit zwölf Jahren verließ, lebte sie siebzehn Jahre lang in Alexandrien als offene Sünderin ihren Geschlechtsdrang ungebändigt aus, indem sie, »in rasender Lust entbrannt« (*libidinis furore succensa*), nicht aus Geldgier oder wirtschaftlicher Not, keinem Manne sich verweigerte: *Desiderium enim* [...]

57 Dazu OHLY, Desperatio; DERS., Der Verfluchte; DERS., *Missetriuwe*; JACOBS, Bosheit; vgl. DORN, Der sündige Heilige.

58 Dazu JOSEPH-MARIE SAUGET – ANGELO MARIA RAGGI, Art. »Maria Egiziaca« (Bibliotheca Sanctorum, Bd. 8, Rom 1967, S. 981–994); DORN, Der sündige Heilige, S. 64–67; vor allem die hier dankbar benutzten Arbeiten von KONRAD KUNZE, Studien; DERS., Art. »Maria Aegyptiaca« (LCI 7, Sp. 507–511); Art. »Maria Aegyptiaca« (VL [2]5, Sp. 1251–1255); sowie KUNZEs Textsammlung »Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca«.

59 KUNZE, Studien, S. 10.

60 Zur Identität des Autors und zur Frage, welchem Karl (der Große, der Kahle?) dieser Paulus seine Vita gewidmet hat (*Domino gloriosissimo ac praestantissimo regi Carolo*): DORN, S. 48, A. 21; KUNZE, Studien, S. 26–28.

61 Dazu auch KONRAD KUNZE, Art. »Zosimus (von Palästina)« (LCI 8, Sp. 643); DERS. – CLAUDIO MOCCHEGIANI CARPANO, Art. »Zosimo, monaco in Palestina« (Bibliotheca Sanctorum, Bd. 12, Rom 1969, Sp. 1500f.).

62 Paulus Diaconus, Vita s. Mariae Aegyptiacae 7, PL 73,677A. Die äußerliche Bußschwärze kontrastiert der früheren metaphorischen Schwärze des Sündenschmutzes; ein Reichenauer Marienlob aus dem 10. Jh. schließt (MEERSSMAN, Hymnos, Bd. 1, S. 161): *Oris Maria missa canopicis Et denigrata sorde libidinis, Post iuta votis aequivocae suae Est castitati dedita maximae* (dazu KUNZE, Studien, S. 41f.); ein spätmal. Hymnus läßt Gottes Güte diese Maria weiß machen: *Ejus clementia nigram peccatis Mariam candidavit Niliacam* (KUNZE, Studien, S. 120).

habebam insatiabile, ita ut indesinenter me in sterquilinio luxuriae volutarem.[63] Anstelle dieses »Wälzens im Misthaufen der Ausschweifung« bekennt Maria im »Väterbuch«, das »Kleid ihrer Keuschheit« beschmutzt zu haben:

34483 *Als ich was zwelf jar alt,*
Do vurte mich in ir gewalt
Die sunde mit ir unvlat.
Miner kuscheite wat
Enreinte ich jamerlichen.[64]

Meistens – so in einer bairischen Verslegende nach Hildebert von Lavardin – ging die Initiative dazu von ihr aus:

471 *ich was also gemaine,*
wie pös und wie unraine
daz smähe volkch was in der stat,
ich waiz wol, daz ich sy mer pat,
dann sy mich ye gepaten.[65]

Versuche, sie durch Verheiraten von diesem Lebenswandel abzubringen

63 Paulus Diaconus, Vita 13, PL 73,680B; frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 31): *wann ich was vbergierig* [...] *czu der vnsawbrichait der vnchewsch*; Bebenhauser Legendar (ebd. S. 73): *Da lebt ich nach des libes lust jn offnen sünden xvij jär vervnrainet vnd verböszt jn den sünden*; eine lt. Vorlage (ebd.): *Cumque in sterquilinio iam longo tempore corpus meum inuoluissem*; eine Redaktion von »Der Heiligen Leben« (ebd. S. 110): *vnd tratt in das gemein offenbar leben vnd machet meinen willen allen mannen vndertenig in vnreinikeit des leibes*; Zosimas Geschicht 372f. (ebd. 128): *Myn reine kuscheit ich verloeße Vnd wart gar aller eren bloß*; ebd. 381f. (ebd.). Die mndl. Prosaauflösung des Aegyptiaca-Gedichts Hildeberts von Lavardin paraphrasiert die elterlichen Ermahnungen (vgl. PL 171,1329B) als Aufforderung, sich »sauber« zu halten (Legende, ed. KUNZE, S. 98): *Mijn vader leerden my, dat ick my richten solde na de gueden vrouwen van der stat, ende mijn moeder hiet my, dat ick my sůůer halden solde.* Dies schlug sie in den Wind (PL 171,1329B: *Sed tribui ventis monitus utriusque parentis*). Zu Hildeberts Gedicht auch VON MOOS, Hildebert, S. 215–218. An Hildebert klingt des Armen Hartmann »Rede vom Glauben« (2284–2295; Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 610) an. Im heroischen Brief »Maria Aegyptia Zosimae« des Eoban Hesse faßt die Büßerin ihr früheres Leben so zusammen: *Tam nimia primam polluta libidine uitam Perdita iam mundo uiuere certa fui* (65f., Legende, ed. KUNZE, S. 145).

64 Väterbuch, ed. REISSENBERGER, S. 499; auch fremde (Herzens-)Kleider beschmutzte sie, indem sie Männer verführte: *Owi mir durftigen, owe Daz ich nicht konde sterben e E ich in sulcher missetat Gesulte maniges herzen wat In den sunden also tief!* Ebd. 34525–34529, S. 500.

65 Verslegende, ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 387f.; ebd. 414–416, S. 386: *ich wart unrain und unstäte, meines vater räte die waren den winden gegeben.*

(*ob ich wolte wesen raine*),[66] wies sie zurück,

> 492 *wann mich daucht an hundert mannen nicht genüg.*
> *also daz ich die andern solt lan,*
> *also was mein unrainer müt getan.*[67]

Als ihr das Geld für eine Schiffsreise nach Jerusalem fehlte, stellte sie sich selbst als Bezahlung den Schiffsleuten zur Verfügung,[68] die sie während der Fahrt dann zu vielen Sünden verführte.[69] *Also vůr sie mit der bosheit vnd mit der vnreinicheit daz niman in dem schiffe was der sich des mochte entsagen erne hette sine bosheit mit ir, er were alt oder iung.*[70] In Jerusalem angekommen, geschah es mit den Bürgern und Pilgern ebenso: *Non enim sufficiens fui juvenibus mecum in mari luxuriantibus et in itinere, sed et alios multos peregrinos et cives in mei scelere actus congregans, coinquinavi seducens.*[71] Doch am Fest der Kreuzerhöhung, als sie mit dem übrigen Volk in den Tempel (häufig in die »Kirche« oder ins »Münster«) gehen wollte, versperrte ihr ein Wunder die offene Tür. Mehrfache vergebliche Versuche, in die Kirche zu gelangen, weckten dann die Einsicht, daß ihre Sünden sie am Betreten des heiligen Raumes hinderten: *Tetigit enim mentem et cordis mei oculos intellectus salutis, recogitans quia squalida actuum meorum scelera mihi introeundi aditum obserabant.*[72] Gottes »Reinheit« widersetzte sich dem (stinkenden) Schmutz ihrer Sünden:

66 Verslegende 485, ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 388.
67 Verslegende, ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 388.
68 Paulus Diaconus, Vita 14, PL 73,681; mit »schmutzigen Reden« überredete sie die Matrosen dazu (*Sed et alios sordidiores proferens sermones, omnes ad ridendum commovi*).
69 Hildebert, Vita, PL 171,1330C: *Mi Pater, in navi mea crimina multiplicavi.*
70 Predigten, ed. LEYSER, S. 103; dazu KUNZE, Studien, S. 51f.
71 Paulus Diaconus, Vita 14, PL 73,681B; frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 33): *sunder ich pracht halt vil pilgreim vnd purger in die tat meiner vnchéwsch, die ich mayligt vnd betrog*; vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,906B: *Cum vero Hierosolymam pervenissent, et populus ex omni urbe confluxisset, omnes quos potuit ad facinus petulanter inclinavit et miseros insaciabilis diaboli decipula volutabro (sordium) ingurgitavit.*
72 Paulus Diaconus, Vita 16, PL 73,682A; frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 34): *Doch rürt die versténtichait des hails mein gemút vnd die augen meins herczen, das ich mir gedacht, die sund meiner poshait, die versluzzen mir den jnganch des tempels*; Hildebert, Vita, PL 171,1331C: *Nec patitur crimen sacrum contingere limen*; 1332A: *Proba lupanaris Deus odit et arcet ab aris, Et sordes mentis a vivificis alimentis*; Verslegende 640f., ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 391: *ich pin mer unraine denn alle, die da hie sint*; ebd. 642-650, S. 391f.: *ich was ye des tewfels chint und ein unrainez vaz. mir hat des reichen gotes haz verdient mein leib unde sin, daz ich des nicht wert pin, daz ich chum dar in, da guete lewte ynne sint. und da man gotes wört sage, und da man gotes nicht verdage.*

34623 *Ich wolde ouch in den tempel gan.*
Dem begonde wider stan
Die gotliche reinekeit,
Want in mir was also breit
Der stanc aller unvlat
Daz billich unses herren rat.
Mich von sinen ougen stiez
Und vor dem reinen huse liez.[73]

In großer Reue zerknirscht, und fest davon überzeugt, die Hölle verdient zu haben, erblickt sie in einem Winkel der Vorhalle (*atrium*, *vorlaube*) des Tempels ein Bild, das die Gottesmutter darstellt. Der allerreinsten Maria bekennt sie ihre Unreinheit,[74] verspricht, sich nicht wieder erneut beflecken zu wollen,[75] und bittet um Fürsprache darum, in den Tempel zu gehen und das heilige Kreuz schauen zu dürfen. Dies wird ihr gewährt, worauf sie – einer Stimme folgend – in die Wüste am Jordan zieht, wo nach siebenundvierzig Jahren einsamen Büßerlebens Zosimas ihr begegnet.

Das Konfrontieren der beiden Marien als den Extremformen des Ganz-Reinen und des Ganz-Unreinen, die dennoch durch einen Namen verbunden sind, betont die Bedeutung der Gottesmutter für die Rettung auch der ganz schlimmen Sünder. Insofern ist diese Legende Ausdruck einer Marienfrömmigkeit, die in der Mutter des Herrn die gnädige Mittlerin sieht, durch welche der Mensch Gottes Gnade wiederzufinden

73 Väterbuch, ed. REISSENBERGER, S. 501.

74 Anastasius Bibliothecarius, PL 129,314D: *novi, quod non sit decibile, neque rationabile, me ita sordidam et ita luxuriosam, imaginem contemplari tuam, quae semper es Virgo casta, corpus et animam habens mundam et impollutam. Justum enim est, ut luxuriosam me munditia tua odio habeat et detestetur*; Paulus Diaconus, Vita 16, PL 73,682AB: *scio quia condecens nec opportunum sit me sic horridam adorare imaginem tuam vel contemplari oculis tantis sordibus pollutis, quae esse virgo dignosceris et casta, quae corpus et animam habes immaculatam: justum est me luxuriosam a tua purissima castitatis munditia abominari et projici*; frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 34): *seid ich mit so manigen sünden gemayligt pin, wan dw alle czeidt ein chewschew vnd rayne magt gewesen pist, ymmer rain vnd vngemayligt an sel vnd an leib. Dauon ist auch pilleich, das ich von deiner rainen vnd lawttern chewsch nu versmecht vnd vertriben werd*; Hildebert, Vita, PL 171,1332B; Väterbuch 34783f., ed. REISSENBERGER, S. 504: *Ich stincke gar von unvlat. Vrowe myn, nun gif mir rat!*

75 Paulus Diaconus, Vita 16, PL 73,682C: *quia nunquam ultra meam carnem coinquinabo per horrida immistionum ludibria*; frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 35): *das ich fürbaz meinen leib mit chain súnden mailigen wil*; Redaktion von »Der Heiligen Leben« (ebd. S. 111): *daz ich mein reinikeit ir zu lob vnd jrem kind zu eren behalten wolt pisz an mein ende, vnd wolt mein leben pessern*; Väterbuch 34794f., ed. REISSENBERGER, S. 504: *So gelobe ich daz; die wile ich lebe, Zu behaldene reine mynen mut.*

vermag.[76] Erschöpft sich ihre Funktion nicht darin, »Wegweiser des Sünders« zu Gott[77] zu sein, dann rückt ihre eigene Gnade in den Vordergrund. So erlöste nach Honorius Augustodunensis Maria ihre Namensschwester von deren Vergehen: *De hujus beata Dei genitrix suam aequivocam salvavit Mariam Aegyptiacam.*[78] Das »Buch von den heiligen Mägden und Frauen« schreibt: *Marien küscheit enphahet Marien vnküscheit; Marien reinikeit machet schöne Marien vnreinikeit; jre dugent nimet diser ir sunden abe. Maria, gottes muter, machet Mariam gottes dochter; die reine versmahet nit die vnreine.*[79] Diese Macht der Gottesmutter, von Sünden zu befreien, erlebt die ägyptische Maria auch in der Wüste, wo sie noch siebzehn Jahre, also ebenso lange wie ihr Sünderleben gewährt hatte,[80] von fleischlichen Begierden angefochten wird. Wenn es ihr nach angenehmen Speisen oder nach Wein gelüstete, und wenn ihr *die tieflischen (vnd) vncheẃschen liedel*, die sie in der »Welt« gelernt hatte, in den Sinn kamen,[81] so die Eremitin zu Zosimas, dann verzehrte sie sich in Bußübungen und stellte sich *das pild der raynen gotz gepererin* vor, die sie einst gnädig angenommen hatte; sobald ihre Bitte, die bösen Gedanken zu vertreiben, gewährt war, umstrahlte sie ein Licht. *Dauon wart mir czwhandt ein stéte lauttrichait meins gemúts.*[82] Die Gottesgebärerin ist aktiv beteiligt an der Reinigung:

817 *mein sünde ich mich rewen liez*
und pat sy durch ir guete,
daz sy mir rainte mein gemüete.
so lange waint unde pet ich,
untz daz ein liecht schain uber mich.[83]

Ähnlich geschah es, wenn sexuelle Lust (*ein grozz fewr der vncheẃsch*)[84] in ihr entbrannte; auch dann bat sie Maria um Hilfe, warf

76 Das Versöhnungsmotiv in einer »Salvatio ad s. Mariam« aus dem 12. Jh. als Paradigmengebet (MEERSSMAN, Hymnos, Bd. 1, S. 180f.) S. 181: *Tu olim Mariam sordibus Egypti milies exosam, Tu Theophilum desperatum apostatam Reconciliasti filio tuo in gratiam. O sancta, o celsa, o benedicta, Mitiga et nobis iram filii tui iudicis in gratiam.* KUNZE, Studien, S. 42.

77 Buch von den heiligen Mägden und Frauen (Legende, ed. KUNZE, S. 84): *O Maria, das ist dyn lehen von got, daz du des sünders wegewyse siest!*

78 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,906B.

79 Legende, ed. KUNZE, S. 84.

80 KUNZE zu Legende, S. 38, A. 29.

81 Frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 38), von Paulus Diaconus, Vita 19, PL 73,684B. Verslegende 808-811, ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 395: *awch jammert mich nach gesang und awch nach saiten spil, des ich genueg gelernet hate nach des tewfels rate.*

82 Frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 39), von Paulus Diaconus, Vita 19, PL 73,684BC, wobei »Lauterkeit« *serenitas* überträgt.

83 Verslegende, ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 395.

84 Frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 39), von Paulus Diaconus, Vita 19, PL 73,684C.

sich zu Boden und stand nicht eher von der Erde auf, *vncz das mich daz gewónleich v́bersuézz liecht dwrchleichtet vnd von mir vertraib die gedankch, die mich betrúbten.*[85] Mit Hilfe der *rain gotz múter*, die *den scheppher aller cheẃsch gepar*,[86] ist diese Maria »rein« von allen Sünden geworden: Das Wunder, daß sie bei ihrem Gebet in die Höhe erhoben wird, bezeugt dies ebenso wie ihre Fähigkeit, trockenen Fußes den Jordan zu überqueren.[87] Aber, so mußte man fragen, hat sie eigentlich gebeichtet, bevor Zosimas zu ihr kam und sie als »rein« erkannte? Spätere Fassungen fügen zwar den Bericht über einen solchen Sakramentsempfang in die Legende ein,[88] doch hält das »Buch von den heiligen Mägden und Frauen« ausdrücklich fest, daß die Quelle sich darüber ausschweige, wenn auch freilich anzunehmen sei, daß der Schreiber es nur nicht berichte, und daß Maria auf ihrem Weg in die Wüste gewiß einen Beichtiger gefunden habe, der ihr die Absolution erteilte...[89] Eine zentrale Rolle spielt die Beichte jedoch in keinem Fall in dieser Legende, der es auf die Buße ankommt, durch welche die *grössù rùerin*.[90] wie Honorius schreibt, von ihren Sünden gereinigt und so zur würdigen Wohnstatt des Heiligen Geistes wurde.[91]

85 Frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 39), von Paulus Diaconus, Vita 19, PL 73,684C. Hildebert, Vita, PL 171,1334A: *Post holocausta precum redit et stati mens bona secum, Post fletum cordis fugit omnis mentio sordis.*

86 Frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 39), von Paulus Diaconus, Vita 19, PL 73,684CD: *Semper itaque cordis mei oculos ad illam fidejussorem meam* (= *mein púrgel*) *sine cessatione erigebam, deprecans eam auxiliari mihi in hac solitudine et poenitentia. Habui ergo adjutricem et coadjutricem ipsam, quae genuit castitatis auctorem.*

87 Über dieses Wunder erstaunt, bekennt Zosimas: *Vere non mentitur Deus, qui pollicitus est sibi similes esse eos, qui semetipsos purificant*; Paulus Diaconus, Vita 22, PL 73,687A; frühnhd. Übersetzung (Legende, ed. KUNZE, S. 44): *Werleich, got missesagt nicht, der da verhaissen hat, daz im alle die geleich werden, die sich selber raynigent*; KUNZE verweist auf Jh. 13,8, wo es jedoch nicht um Selbstreinigung geht; handelt es sich um ein Agraphon?

88 Nach dem Väterbuch (34946–34953, ed. REISSENBERGER, S. 506) in der Jerusalemer Kirche Johannes des Täufers: *Da bat ich mit leren Einen gewiheten priester Gotes Wie ich des argen tuvels spotes Mochte ledec werden. An klagenden geberden Weinende in grozer ruwe Uf die Gotes truwe Bichte ich mine sunde alda*; vgl. Hildebert, Vita, PL 171,133AB. Nach Verslegende 709–712, ed. WILLIAMS-KRAPP, S. 393, beichtete (?) sie bereits im Tempel: *ich enphieng den antlaz und den segen. mein awgen flüzzen als ein regen, wann ich da vil wol erchande meine sünt und grözze schande*; bei Paulus Diaconus »sah« sie die »Sakramente Gottes«, was sich jedoch gewiß auch die ausgestellten Kreuz-Reliquien bezieht (Vita 17, PL 73,682D): *et tunc vidi Dei sacramenta, et qualiter est paratus suscipere poenitentes.*

89 Legende, ed. KUNZE, S. 84.

90 Bebenhauser Legendar (Legende, ed. KUNZE, S. 70).

91 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,906D: *Post haec, a peccatis purgata, digna Spiritus sancti ad habitaculum est habita*; danach die Aegyptiaca-Predigt bei MERTENS, Predigtbuch, S. 226: *Do si also gebůzte vncze das si errainet wart von allen iren svnden vnd erfullet (wart) des heiligen geistes* [...]; KUNZE, Studien, S. 48).

Daß durch große Buße selbst große Sünder gerechtfertigt werden können, ist die Botschaft auch dieser Legende, welche wie die der anderen Sünderheiligen als Trost dient und als Warnung vor der Verzweiflung. Ihre Eigenart besteht darin, die Hilfe der Gottesmutter besonders zu betonen, was sie mit der Geschichte von Theophilus verbindet. So wie Maria diesen Teufelsbündner rettete: *Same têt si trûturowe .s. Marien egiptiace. div mit uil unzallîchen sunden bewollen was. Do si ire gnâde sŏhte, do half si ire zire sunes hulde, daz si, div ê ein suntære was, wegen mac.*[92] Als Heilige kann sie nun selbst um Fürbitte angerufen werden.[93] Als ehemalige Sünderin, der Gnade zuteil wurde, ist sie für den Sünder eine Art Präzedenzfall, an den er Gott (oder auch Maria) im Gebet erinnern kann bei der Bitte, auch ihn nicht zu verschmähen. Paradigmengebete wie die Sündenklagen berufen sich deshalb auf sie.[94] Und in dieser Absicht (*Du genertis ouch Mariam Egiptiacam*)[95] erzählt der Arme Hartmann von ihr, die in aller Stille

2334 *manic jar da leit*
manic groz arbeit
in der selben wosten
daz si nieman da newoste
sunder got eine:
der begunde si da reinen
von aller ire missetat,
ire sele der wart gut rat.[96]

Gregorius

Auch die dichterische Legendengestalt des Gregorius hält sich bei Hartmann von Aue für »unrein«. Zu den römischen Legaten, die ihn auf seinem Felsen aufsuchen, wo er siebzehn Jahre in völliger Einsamkeit büßte, sagt Gregorius:

3513 *mîn vleisch ist sô unreine*
daz ich billich eine

92 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 99; KUNZE, Studien, S. 49f.

93 Christan von Lilienfeld (KUNZE, Studien, S. 82): *Ave, Aegyptiaca O dulcis Maria, Immundi ecliptica Quae nutabas via, De culpa me toxica Sana prece pia, Mea sors ut caelica Fiat ierarchia. Ave, quae de faenibus Surgis voluptatis, Te varietatibus Ornans puritatis, Ora, ut a gravibus Abluar peccatis Et dehinc in actibus Vivam Deo gratis.*

94 Vorauer Sündenklage 646–673 (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 216f.).

95 Armer Hartmann, Rede vom Glauben 2264f. (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 610); dazu KUNZE, Studien, S. 55–58.

96 Armer Hartmann, Rede vom Glauben (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 611).

belîbe unz an mînen tôt.[97]

Seine Schuld sei so groß, daß alles Grüne um ihn herum verdorren müßte,

[...] *von dem grimme*
mîner unreinen stimme
und von der unsüeze
mîner baren vüeze[98]

Der Gnade, angenehmem Wetter ausgesetzt zu sein und von der Sonne beschienen zu werden, *als ob ich waere reine*, sei sein sündiger Leib nicht würdig;[99] ebenso heißt es in der lateinischen Bearbeitung dieser Dichtung durch Arnold von Lübeck:

IV,22,31 *Miror, quod solis splendidum*
iubar cunctis continuum
me dignatur perfundere,
tanto fedatum scelere.[100]

Es ist ein Topos der älteren Forschung, diese Bekenntnissätze in dem Sinne zu verstehen, Gregorius bezeichne sich als »aussätzig«.[101] Zwar unterscheidet sich die Beschreibung des Aussatzes oft tatsächlich kaum von derjenigen äußerlicher Beschmutzung, und auch das Heilen ist oft ein Akt der »Reinigung«. Aber Gregorius benötigt, um zu erkennen, ob Gott ihm seine Schuld vergeben habe, *und ob ich reine worden bin*,[102] ein *rehtez wortzeichen* von Gott;[103] dem Körper ist also nicht anzusehen, ob er »rein« ist, was beim Aussatz der Fall wäre. Als Gregorius dies sagt, ist das »Wahrzeichen«, der Schlüssel zu seinen Fußfesseln, bereits im Fischbauch gefunden. Ein Wunder bestätigt, daß der große Sünder durch seine angemessen große Buße gereinigt wurde; er heißt nun *der*

97 Hartmann von Aue, Gregorius, edd. PAUL - WACHINGER, S. 106; die nicht ganz klare Begründung, weshalb »gute Menschen« unter seiner großen Schuld zu leiden hätten, wenn er seine Buße beendete, wird bei Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris IV,22,27-30, ed. SCHILLING, S. 166, metaphorisch verdeutlicht: sie würden dadurch beschmutzt; *Me hominum consorcio indignum valde iudicio, ne peccatoris sordibus fuscentur vel criminibus.*

98 Hartmann, Gregorius, edd. PAUL - WACHINGER, S. 107.

99 Hartmann, Gregorius 3529-3539, edd. PAUL - WACHINGER, S. 107.

100 Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris, ed. SCHILLING, S. 166.

101 SCHÖNBACH, Hartmann, S. 106; SPARNAAY, Hartmann, Bd. 2, S. 4, A. 1; noch RUH, Hartmanns »Armer Heinrich«, S. 326, A. 19.

102 Hartmann, Gregorius 3615, edd. PAUL - WACHINGER, S. 109. Die Reinigungsabsicht äußert der Büßer zum Fischer im lat. Gregorius-Gedicht, ed. SCHMELLER, S. 496: *cras eo mane Quo me cumque deus duxerit et loca quaeram Quae de commisso me purgent crimine.*

103 Hartmann, Gregorius 3617, edd. PAUL - WACHINGER, S. 109.

guote und der reine.[104] An den weiteren Wundern, die auf dem Weg nach Rom dann geschehen, kann man erkennen,

3744 *daz der gereite gotes segen*
disses reinen mannes phlac
mit vlîze naht unde tac.[105]

Der Erzähler nennt den Büßer sogar im Hinblick auf den Beginn der Buße »rein« (*Grêgôrium den reinen man*).[106] Auch sonst wird an keiner Stelle der Dichtung Gregorius metaphorisch als »unrein« bezeichnet – außer von ihm selbst. Dies besagt freilich nicht, er sei frei von Schuld.[107] Es lenkt vielmehr die Aufmerksamkeit auf die Selbsterkenntnis; seiner eigenen Sünden bewußt zu sein, sich also selbst als »unrein« zu begreifen und eine angemessene Buße auf sich zu nehmen, ist die Voraussetzung dafür, daß Gott die Sünden tilgt. Bei Hartmann spricht Gregorius von einem »Vergessen« der Schuld durch Gott:

3927 *swie grôz und swie swære*
mîner sünden last wære,
des hât nû got vergezzen.[108]

Bei Arnold von Lübeck sagt der Papst dagegen in Rom zur Mutter:

IV,31,45 *Et quamvis sint innumera*
mei reatus crimina,
hec pie deus diluit.[109]

Gott hat die Schuld seiner vielen Sünden gnädig »abgewaschen«. Die Legendendichtung hält sich nicht bei der Frage auf, wo und wann ein Priester dem Papst die Absolution erteilt hätte. Das entspricht durchaus dem Befund, der sich sonst bei der Betrachtung der Metaphorik zeigt, in der die Lossprechung kaum präsent ist. Es liegt vor allem an der Intention solcher Büßerexempla, welche die Größe der Gnade Gottes (und manchmal auch Marias) preisen, um selbst die schlimmsten Sünder zu Reue und Buße zu bewegen, und um sie vor der desperatio zu bewahren.

104 Hartmann, Gregorius 3406, edd. PAUL – WACHINGER, S. 103.
105 Hartmann, Gregorius, edd. PAUL – WACHINGER, S. 113.
106 Hartmann, Gregorius 3273, edd. PAUL – WACHINGER, S. 99.
107 Dies widerlegen schon weitere Metaphern, z. B. Gregorius 3674–3676, edd. PAUL – WACHINGER, S. 111: *Dannoch dô Grêgôrius was in der sünden gewalt, als iu dâ vor was gezalt.*
108 Hartmann, Gregorius, edd. PAUL – WACHINGER, S. 119.
109 Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris, ed. SCHILLING, S. 174.

c) »Werke«

Gutes Handeln des Menschen ist vor Gott an sich schon verdienstlich und gleicht damit in gewissem Maße schlechtes Handeln wieder aus. Die jüdische Weisheitsliteratur kennt den Gedanken, daß bereits die Abkehr vom Bösen eine Sühne für begangenes Unrecht ist (vgl. Sir. 35,5). Zwar billigt die christliche Theologie einen sühnenden Charakter vornehmlich solchen Werken zu, die im Rahmen der sakramentalen Sündenvergebung als Bußleistung aufgegeben werden, doch können »Werke« – vor allem bei kleinen Sünden – auch außerhalb des kirchlichen Bußverfahrens sündentilgende Wirkung haben, was einer weitverbreiteten Frömmigkeitspraxis entspricht, gelegentlich aber auch – insbesondere in der Reformation – als veräußerlichte »Werkgerechtigkeit« abgelehnt wurde.

Für das Himmelreich sollen wir uns in diesem Leben mit guten Werken vorbereiten und reinigen: *dar zu sule wir uns reinigen und bereiten mit allen gůten werkin die wile wir in disime libe sin.*[110] Die guten Werke reinigen vor allem dann, wenn die Frömmigkeit als »Mutter des guten Handels« hinzukommt: *Nam si quaelibet culpa sequenti solet pia operatione purgari, quanto magis haec facile abstergitur, quam mater boni operis pietas ipsa comitatur?*[111]

Almosen

Die Verdienstlichkeit des Almosens[112] zeigt sich in einer Reihe bildlicher Formulierungen der Bibel, mit denen der Nutzen der Mildtätigkeit aufgezeigt werden soll. Mit Almosen befreit man sich vom Tode (Tob. 4,11; 12,9), kauft sich von Sünden los (Dan. 4,24); man erhält einen Fürsprecher vor Gott (Sir. 29,15), oder man macht sich Gott zum Schuldner (Prov. 19,17 »Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn«). Jesus Sirach setzt die Wirkung des Almosens parallel zum Löschen des Feuers durch Wasser (3,33): *Ignem ardentem extinguit aqua, et elemosyna resistit peccatis.* Das Buch Tobias spricht ausdrücklich von einer Sündenreinigung (12,9): *quoniam elemosyna a morte liberat et*

110 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 239.
111 Gregor, Mor. XVIII,3,5, CCL 143A, S. 889.
112 Zum Almosen u.a. HENDRIK BOLKESTEIN – WILHELM SCHWER, Art. »Almosen« (RAC 1, Sp. 301-307); MELZER, Wortschatz, S. 33f.; PLASSMANN, Almosen; MIKAT, Lehre; KLAUS BERGER, Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte (New Testament Studies 23, 1977, S. 180-204); MOSER, Verkündigung, bes. S. 409-427; JOACHIM WOLLASCH, Toten- und Armensorge (Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, ed. KARL SCHMID [Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg] München – Zürich 1985, S. 9-38); DERS., *Eleemosynarius*. Eine Skizze (Sprache und Recht. FS Ruth Schmidt-Wiegand, edd. KARL HAUCK u.a., Berlin – New York 1986, S. 972-995); GEREMEK, Geschichte, bes. S. 25-68.

ipsa est quae purgat peccata. Auch ein Herrenwort ließ sich in diesem Sinne verstehen; Jesus wendet sich gegen das äußerliche Reinheitsverständnis der Pharisäer, die die Schüsseln und Teller zwar sauber hielten (»außen«), aber selbst (»innen«) voll von Raub und Bosheit seien: *verumtamen quod superest date elemosynam et ecce omnia munda sunt vobis* (Lk. 11,41).

Das Almosen zählt damit zu den Möglichkeiten der Sündentilgung, die gelegentlich katalogartig gereiht werden. Origenes nennt es an dritter Stelle der Arten der *remissio peccatorum* (vgl. Mk. 1,4) nach Taufe und Martyrium, sowie vor dem Verzeihen der Schuld anderer, dem Bekehren von Sündern, der Liebe und der Buße: *Tertia est, quae per eleemosynam datur; dicit enim Salvator: »verum tamen date quae habetis et ecce, omnia munda sunt vobis«* (Lk. 11,41).[113] Das »Loblied auf den Heiligen Geist« nennt es unter den ebenfalls sieben Arten der Sündenvergebung (neben Taufe, Eucharistie, Martyrium, Almosen, Fasten, Liebe, siebenmaligem Verzeihen gegenüber den Feinden) unter Punkt vier: *daz reine almuosen scal unsich ze deme vierden male erlosen.*[114] So wird man nach Caesarius von Arles nicht deshalb beim Gericht auf der rechten Seite stehen, weil man keine Sünden begangen hätte, sondern weil man sie mit Almosen abzuwaschen bemüht war: *Ergo nec illi qui ad dexteram erunt ideo accipiunt regnum quia numquam peccaverunt, sed quia peccata sua mundare elemosinis studuerunt; et illi qui ad sinistram erunt, non ideo mittuntur in ignem aeternum quia peccatores fuerunt, sed quia peccata sua elemosinis redemere noluerunt.*[115]

Ähnlich wie die Buße gilt das Almosen als »zweites Bad«, mit dem die Sünden abgewaschen werden können, die man nach der Taufe begeht.[116] Cyprian von Karthago zitiert (eine altlateinische Fassung von) Prov. 15,27: *Loquitur in scripturis Spiritus sanctus et dicit: »Eleemosynis et fide delicta purgantur«. Non utique illa delicta quae fuerant ante contracta: nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur.* Mit Lk. 11,41 fordere der barmherzige Christus dazu auf, uns mit Barmherzigkeit erneut zu reinigen: *Misericors monet misericordiam fieri, et quia seruare quaerit quos magno redemit post gratiam baptismi sordidatos docet denuo posse purgari.*[117] Eine unter dem Namen des Maximus von Turin gedruckte Predigt nennt das Almosen ausdrücklich ein »zweites Bad der Seelen«, das dem ersten der Taufe gegenüber noch den Vorteil habe, nicht nur einmal zu reinigen: *Ergo elemosina quodammodo animarum aliud est lauacrum, ut si qui forte post baptismum humana fragilitate deliquerit, supersit ei, ut iterum elemosina emundetur, sicut ait dominus: »Date elemosinam, et ecce omnia munda sunt uobis«; nisi quod salua*

113 Origenes, In Lv. hom. 2,4, GCS 29, S. 295f.
114 Priester Arnold, Loblied auf den Heiligen Geist 39,9f. (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 75).
115 Caesarius von Arles, Sermo 157,3, CCL 104, S. 642.
116 Johannes Chrysostomus (PLASSMANN, Almosen, S. 45).
117 Cyprian, De opere et eleemosynis 2, CCL 3A, S. 55f.

fide dixerim: indulgentior est elemosina quam lauacrum. Lauacrum enim semel datur et semel ueniam pollicetur, elemosinam autem quotiens feceris, totiens ueniam promereris. Hii ergo duo misericordiarum fontes sunt, qui et uitam tribuunt et peccata condonant.[118] Da niemand völlig ohne Sünde leben kann, ist für Papst Leo den Großen das Reinigen durch Almosen nach der Taufe eine Notwendigkeit für das Heil: *Nemo igitur, dilectissimi, de ullis sibi bonae uitae meritis blandiatur, si illi defuerint opera caritatis, nec de sui corporis puritate securus sit, qui nulla elemosinarum purificatione mundatur.*[119] Die Kollekten wurden von den »heiligen Vätern« eingerichtet, da sie wußten, daß uns im Almosen ein weiteres Heilmittel nach der Taufe geschenkt ist: *scientes praeter illud regenerationis lauacrum, in quo uniuersorum ablutae sunt maculae peccatorum, hoc remedium infirmitati humanae diuinitus esse donatum, ut si quid culparum in hac terrena habitatione contrahitur, elemosinis deleatur.*[120] Neben dieser außersakramentalen Sündentilgung kennt Papst Leo auch die Funktion des Almosens als Bußwerk im Rahmen der Sakramente Taufe oder Buße: *et qui aliquam dat portionem substantiae suae, intellegat se ministrum misericordiae esse diuinae, qui partem pauperis in manu posuit largientis, ut peccata quae aut baptismi aquis, aut paenitentiae lacrimis abluuntur, etiam elemosina deleantur, dicente Scriptura: »Sicut aqua extinguit ignem, sic et elemosina extinguit peccatum* (Sir. 3,33)«.[121]

Um welchen Schmutz es sich handelt, braucht dabei nicht immer ausdrücklich gesagt zu werden: *Munus bonum est eleemosyna, quae purgat omnem sordem et squalorem.*[122] Daß mit »jedem Schmutz« kein materieller gemeint ist, versteht sich allerdings von selbst. Die Aussage Christi im Evangelium, die auf den Vorwurf hin, zu essen ohne sich die Hände zu waschen, geschah, bezieht sich nach Cyprian auf eine innere Reinigung: *docens scilicet et ostendens non manus lauandas esse sed pectus et sordes intrinsecus potius quam extrinsecus detrahendas, uerum qui purgauerit quod est intus eum quoque id quod foris est repurgasse et emundata mente cute quoque et corpore mundum esse coepisse. Porro autem monens et ostendens unde mundi et purgati esse possimus, addidit eleemosynas esse faciendas.*[123] Bei Maximus von Turin (?) sind es die »Flecken des Gewissens«: *Habemus autem quo conscientiae maculas abluamus; scriptum est enim: »Date elemosinam et omnia munda sunt uobis«. Bonum elemosinae mandatum, per quod manibus operamur et corde mundamur.*[124] Verständlicherweise ist es häufig die

118 Maximus von Turin, Sermo 22a,4, CCL 23, S. 89.
119 Leo I., Tract. 10,2, CCL 138, S. 42f.; dazu MIKAT, Lehre, S. 48f., 51f.
120 Leo I., Tract. 7, CCL 138, S. 29.
121 Leo I., Tract. 49,6, CCL 138A, S. 290; POSCHMANN, Kirchenbuße (I), S. 25, vgl. S. 221.
122 Ps.-Ambrosius, Ad virginem devotam 3, PL 17,584C.
123 Cyprian, De opere et eleemosynis 2, CCL 3A, S. 56.
124 Maximus von Turin, Sermo 61a,3, CCL 23, S. 251.

Unreinheit von Habgier und Geiz: *Quamuis ergo pollutus quamuis multis criminibus circumseptus, si elemosinas feceris, innocens esse coepisti. Abstergit enim elemosina quod auaritia polluebat; et maculam, quam res alienas diripiendo contraxeras, tuas erogando purificas.*[125] Allgemeiner kann es eine Befleckung sein, die durch den schlechten Umgang mit zeitlichen Gütern entsteht: *Wan vnser her hat das gelert do er spricht gebt almůsen so sint euch alle ding råin wan der mensch hat sich in mancherlåy weise vnlawter gemacht in geprawchung zeitlicher ding.*[126] Aber auch Sünden sexueller Unenthaltsamkeit können mit täglichen Almosen (und anderen Werken) abgewaschen werden: *Et illud quod contra omnia peccata magnum est et salubre medicamentum, omnibus qui in te peccaverint plenam indulgentiam tribue: ut quod per incontinentiam inquinatur, ieiuniis et elemosinis ac praecipue per inimicorum indulgentiam abluatur.*[127] Allerdings muß man diese Sünden dann auch aufgeben, sonst befleckt man sich erneut: *Hoc enim illis contingit, qui per elymosinam crimina capitalia redimere conantur, et iterum ad eadem revertuntur: quomodo enim elymosina mundat, sic luxoria sordidat.*[128]

Bei allem Lob der sündentilgenden Kraft des Almosens, die oft selbst auf schwere Sünden sich erstreckt,[129] wird doch gelegentlich auch die Einschränkung laut, Almosen vemöge nur von kleinen Sünden zu reinigen. Nach Gunther von Pairis gibt es zwar keinen Sündenflecken, der von Almosen nicht gereinigt werden könnte,[130] doch will er dies nicht in dem Sinne verstehen, Almosen reinige von Todsünden; dagegen spreche schon, daß die rechte Haltung beim Almosengeben einer Todsünde entgegensteht: *Ubi enim mentis puritas, humilitas atque simplicitas*

125 Maximus von Turin, Sermo 22,1, CCL 23, S. 83. Vgl. Laurentius von Novae, De eleemosyna, PL 66,106B: *Deus te non despicit; et tu desperas? Errasti in avaritia? emenda te in eleemosyna. Polluit te immunditia? purificet justitia.*

126 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 141.

127 Caesarius von Arles, Sermo 44,4, CCL 103, S. 197; ebd. 44,7, S. 200: *ut, sicut iam dictum est, quod per luxuriam sordidum efficitur, adsiduis elemosinis abluatur.* Bei König Wladimir ging es ebenfalls um Sünden der »Lenden«: Thietmar von Merseburg, Chron. VII,74, edd. HOLTZMANN – TRILLMICH, S. 436: *peccati maculam peracti assidua elemosinarum largitate detersit.*

128 Caesarius von Arles, Sermo 32,2, CCL 103, S. 140f.

129 Z.B. Caesarius von Arles, Sermo 56,2, CCL 103, S. 249: *et si aliqua crimina vel peccata capitalia necdum elemosynis et orationibus purgata in nobis adhuc dominari cognoscimus, portum paenitentiae, devictis peccatorum fluctibus, Christo gubernate festinemus intrare.* Vgl. Chrysostomus (PLASSMANN, Almosen, S. 44f.).

130 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna, prol., PL 212,101A–103A: *Quanta sit virtus orationis ac jejunii, quis effectus eleemosynae, Salvator ipse patefecit cum diceret: »Hoc genus daemonii non ejicitur nisi in jejunio et oratione«* (Mt. 17,20). *Et in alio loco: »Date«, inquit, »eleemosynam, et omnia munda sunt vobis«* (Lk. 11,41). *Vides eum in duobus primis virtutis privilegium statuisse, in tertio munditiae puritatem. Ex quo innuitur nullum esse scandalum daemoniacae potestatis, quod per illa non depellatur; nullam peccati maculam, quae per istud non valeat emundari.*

praesto sunt, ibi nullum omnino mortale peccatum credimus coadesse. Venialia verum etiam si multa fuerint, per eleemosynam facile diluuntur.[131] Als Bußwerk im Rahmen der sakramentalen Buße habe das Almosen jedoch auch bei schweren Sünden seinen Platz.[132] Um einem religiösen Formalismus vorzubeugen, weist Augustin ausdrücklich darauf hin, daß Sünden mit Almosen nur dann getilgt werden, wenn man bereit ist, sein Leben zu bessern: *Sane qui sceleratissime uiuunt, nec curant talem uitam moresque corrigere, et inter ipsa facinora et flagitia sua eleemosynas frequentare non cessant, frustra ideo sibi blandiuntur quoniam dominus ait: »Date eleemosynam et ecce omnia munda sunt uobis«* (Lk. 11,41).[133] Mit Almosen erwirbt man keine Erlaubnis für weiteres Sündigen.[134] Es besteht übrigens durchweg Einvernehmen darüber, daß unter »Almosen« nicht nur Geld zur verstehen ist, das man für die Armen stiftet; häufig werden alle Werke der Barmherzigkeit einbegriffen. Augustinus zählt zudem das Verzeihen dem sündigen Mitmenschen gegenüber dazu: *Ac per hoc ad omnia quae utili misericordia fiunt ualet quod dominus ait: »Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt uobis«* (Lk. 11,41).[135]

Eine biblische Exempelgestalt für die reinigende Kraft des Almosens[136] ist bei Laurentius von Novae der Zöllner Zachäus, der die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben versprach (Lk. 19,8).[137] An ihm sei der Nutzen des Almosens zu erkennen: *O quam singulare salutis compendium, erogare pauperibus, et ablui de peccatis! Eleemosyna subito conversum hominem de peccatis, non solum purificavit, sed etiam coronavit et fecit de publicano paradisi civem.*[138]

Zum Reinigen durch Almosen läßt sich über das Verfahren des Etymologisierens gelangen. Im Gegensatz zur Übersetzung von *eleemosyna*

131 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna XIII,3, PL 212, 214AB.

132 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna XIII,3, PL 212,214B: *Quod et si qua mortalia aut etiam criminalia per confessionem quidem deleta sunt, sed nondum operis satisfactio subsecuta, ad hoc quoque plurimum valere potest eleemosynarum largitio, ut quanto quis in ea fuerit propensior, tanto ei levior poenitentia vel possit imponi, vel imposita relaxari.* Zum Problem LANDGRAF, Dogmengeschichte, Bd. IV,2, S. 152f.

133 Augustinus, Enchiridion 20,75, CCL 46, S. 89f.

134 Vgl. Augustinus, Enchiridion 19,70, CCL 46, S. 87; Thomasin von Zirklære, Welscher Gast 6131ff., ed. RÜCKERT, S. 167.

135 Augustinus, Enchriridion 19,72, CCL 46, S. 88.

136 Der Zöllner Matthäus bei Chrysostomus: PLASSMANN, Almosen, S. 44 (PG 49,264).

137 Laurentius von Novae, De poenitentia, PL 66,99C: *Videte exemplum Zachaei: inspicite qualem invenit fontis venam aquarumque fluenta: quibus se per eleemosynam sponte perfudit, sordesque suas omnes in publica functione contractus distruxit. In Zachaeo sententia illa absoluta processit: »Sicut aqua exstinguit ignem, eleemosyna purgat peccatum«* (Sir. 3,33).

138 Laurentius von Novae, De poenitentia, PL 66,100B.

als *misericordia*[139] leitet zum Beispiel Innozenz III. das Wort von *eli* her, also von »Gott«, sowie von *moys*, was »Wasser« bedeute; dazu bringt er noch den Anklang an *eliminare*: *Unde bene congruit nomen effectui, et interpretatio veritatis. Nam eleemosyna dicitur ab elimino, vel ab eli, quod est »Deus«, et moys, quod est »aqua«; quia Deus per eleemosynam maculas peccatorum eliminat et sordes abluit vitiorum.*[140] Sonst findet sich diese Etymologie meist als Begründung für das »Löschen« durch Almosen nach Sir. 3,33, etwa bei Absalon von Springiersbach: *Resistere enim malo, iniquos corrigere, eleemosyna est singularis, quae extinguit peccatum, sicut aqua ignem: quippe et eleemosyna, aqua Dei interpretatur.*[141]

Almosen ist *ein Wasser, welches die Sünden abwäscht.*[142] Konkretere Bildvorstellungen liegen etwa dort vor, wo Christi Gebot, beim Fasten das Gesicht zu waschen, auf das Almosen bezogen wird.[143] Das Waschen der Hände vor dem Betreten der Kirche oder vor der Kommunion kann auf ein Reinigen der Seele verweisen: *sed opus est, ut, quomodo per aquam lavamus manus nostras, sic per caritatem et elemosinam abluamus animas nostras.*[144] Bei Johannes Chrysostomus reichen die Armen an der Kirchentür solches Waschwasser des Almosens: *Ideo quemadmodum vasa aquae plena pro foribus ecclesiae sunt, quo manus laves, sic et pauperes pro ecclesia sedent, ut animae manus abluas. Aqua manus corporeas lavisti? eleemosyna manus animae abluas.*[145] Chrysostomus läßt das Almosen sogar Hände von Mördern und Räubern säubern.[146] Reinigt das Almosen die Augen (des Herzens), dann geht es um die Voraussetzung dafür, Gott schauen zu können: *Eleemosyna siquidem oculos cordis purificat, et emundat. »Date«, inquit Lucas, »eleemosynam, et omnia munda sunt vobis«* (Lk. 11,41).[147] Petrus Damiani bringt zu Lk.

139 Z.B. Nikolaus I., Ep. 97,101, PL 119,1014A; Thomas von Aquin, Summa theol. II-II, 32,1, Bd. 3, S. 218; Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 13,1, PL 212,209D.

140 Innozenz III., Libellus de eleemosyna 1, PL 217,746D-747A.

141 Absalon von Springiersbach, Sermo 9, PL 211,61A. Die sechs Werke der Barmherzigkeit als Almosen bei Adam de Perseigne, Mariale 4, PL 211,730AB *His eleemosynis animae purificantur, et in templo pacifici cordis vera purificationis festivitas celebratur. Nam et eleemosyna, quae mentem lavat ex aqua nomen trahit. El enim »Deus«, moys »aqua« dicitur. Recte eleemosyna dicitur aqua Dei, quia peccatum est ignis diaboli. Aqua exstinguit ignem, et eleemosyna peccatum excludit.*

142 WANDER, Sprichwörter-Lexikon, Bd. 1, Sp. 50.

143 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 98; dazu Kap. VI,2c.

144 Caesarius von Arles, Sermo 229,4, CCL 104, S. 908; ebd. 227,5, S. 900.

145 Johannes Chrysostomus, De poenitentia 3,2, PG 49,294; PLASSMANN, Almosen, S. 18.

146 Johannes Chrysostomus, Expositio in ps., PG 55,431: *Sed quid sibi vult manuum in oratione elevatio? Quoniam multis sceleribus inserviunt, ut percussionibus, caedibus, rapinis, avaritiae, et bonorum alterius cupiditati* [...]. *Purga ergo eas eleemosyna, clementia subveniendo iis qui indigent, et ita eas Deo expandito ad orationem*; PLASSMANN, Almosen, S. 18.

147 Petrus von Blois, Sermo 46, PL 207,700C.

11,41 die Vorstellung von der Metallreinigung als Vergleich: *Sicut enim ardor ignium metalli cujuscunque rubiginem, sic eleemosyna consuevit animae purgare squalorem.*[148] Als Verbindung zur Loskauf-Metaphorik bot sich für Cyprian die Stelle Apk. 3,18 an: *Qui ergo locuples et diues es eme tibi a Christo aurum ignitum, ut sordibus tuis tamquam igne decoctis esse aurum mundum possis, si eleemosynis et iusta operatione purgeris.*[149]

War es bei den bisherigen Belegen der Spender, den das Almosen reinigt, so läßt eine andere sich auf Lk. 11,41 beziehende Deutung an das verbliebene Vermögen denken, das durch Almosen »gereinigt« im Sinne von »sanktioniert« wird: *gebt ůwer almusen gerne, so ist alliz daz reine daz uch blibet.*[150] Da man dasjenige, was »übrig ist« (*quod superest*), als Almosen geben soll, kann *omnia* in *ecce omnia munda sunt vobis* das verbleibende Vermögen meinen. Hierbei wird deutlich, wie das Almosen als "ideologische Rechtfertigung" des Reichtums[151] dient, den es jedoch gleichzeitig in eine soziale Verpflichtung einbindet; auch ehrlich erworbener Besitz wäre »unrein«, wenn man kein Almosen davon gäbe: *ich sage dir och fúrwâr. swie rehtfertich din gůt ist. swie rain ez ist. swie reht gewunnen ez ist. du gebest denne din almůsen da von. ez wirt allez ze unrechtem gůte. un(d) wirst da mit ewiclichen ferlorn. un(d) da von sprichet diu hailige scrift. Date elemosinam et omnia munda sunt vobis. Ez sprichet diu hailige scrift. gebent iuwer almůsen. wan so wirt allez iuwer gůt rain.*[152]

Fasten

Das zeitweilige Enthalten von Speisen wurde oft so hoch geschätzt, daß es geradezu als Differentia des Menschen angesehen wurde.[153] Als Akt der Selbstdemütigung und -bestrafung ist es ein Werk, dem traditionell sündentilgende Kraft zukommt. Diese Wirkung führte wohl dazu, vom »Fasten« metaphorisch mit der Bedeutung »sich der Sünden enthalten« zu sprechen,[154] weshalb gelegentlich zwischen geistigem und

148 Petrus Damiani, Opusculum IX,2, PL 145,214A.
149 Cyprian, De opere et eleemosynis 14, CCL 3A, S. 63f.
150 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 165.
151 GEREMEK, Geschichte, S. 30.
152 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 1, S. 60.
153 Z.B. Heinrich der Teichner, Gedichte 57,97-101, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 69: *mit der vasten wir uns czieren und besundern von den tyrn, daz wir dem leib nemen sein gier. wir waren wol als ander tŷr, wann daz vasten nicht enwâr.*
154 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 133, PL 205,327A: *Jejunio generali abstinetur ab omni peccato mortali; jejunio speciali, de quo hic, a cibo et potu.* Vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,883D: *Nam qui a cibis et non a peccatis jejunat, diabolum simulat, qui cum jugiter ab esu corporali abstineat, numquam mala perpetrare cessat.* Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 24,70, PL 184, 1243D: *Melior est abstinentia vitiorum quam ciborum*; u.v.a.

körperlichem Fasten unterschieden wird.[155] Der Teichner beruft sich auf Freidank:

also solt wir wesen rain
von sunden und vom essen,
als der Fraůdanch hat gemezzen:
»wer von sunden veyren mag,
daz ist ein rechter veyr tag.«
also wår ez recht gevastet,
der an paiden dingen rastet,
von sunden und von der speiz.[156]

Petrus Chrysologus reiht die Wirkungen des Fastens: *Ieiunans ita excolit animam, purgat sensus, cor mundat, abscindit uitia, eradicat crimina, dat menti cultum, corpori dat decorem.*[157] Ähnliches findet sich bei Ambrosius,[158] Bernhard von Clairvaux[159] und anderen.[160] Für die reinigende Wirkung des Fastens (*ieiunium, de quo quis dubitet an et ipsum purificet?*) zieht Bernhard das medizinische Prinzip »Contraria contrariis curantur« heran: *Vera certe est illa sententia: Contrariis curantur contraria. Si ergo peccavimus per gulam et ingluviem, quid restat nisi ut per continentiam reparemur et per ieiunium?*[161] Vor allem vor hohen Feiertagen ist es notwendig, sich durch Fasten zu reinigen: *Multa siquidem quotidie peccata contrahimus* [...], *nec tutum omnino est celebrandas sucipiere festivitates sacras, maximeque eas quae maximae sunt, nisi prius abstinentiae purificatione praemissa, quo et dingiores, et capaciores inveniamur spiritualium gaudiorum.*[162]

Die vierzigtägige Fastenzeit wurde eingerichtet, um die Herzen, die

155 Z.B. Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 12,2, PL 212,207BC: *Est enim jejunium spirituale, et jejunium corporale. Jejunium spirituale est, ab omnibus pravis voluptatibus mentis et corporis humiliter abstinere. Jejunium vero corporis est, a cibo et potu corporali ob salutem animae rationabiliter tentare.*

156 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 70.

157 Petrus Chrysologus, Sermo 42,2, CCL 24, S. 236.

158 Ambrosius, De Helia et ieiunio 8,22, CSEL 32/2, S. 423f.: *ieiunium continentiae magisterium est, pudicitiae disciplina, humilitas mentis, castigatio carnis, forma sobrietatis, norma uirtutis, purificatio animae, miserationis expensa, lenitatis institutio, caritatis inlecebra, senilis gratia, custodia iuuentatis, ieiunium est infirmitatis adleuamentum, alimentum salutis.*

159 Bernhard, In Quadragesima 4,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 368).

160 Z.B. Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 12,3, PL 212,210AB: *Jejuniorum autem utilitas vel effectus est: daemonum expulsio, malarum cogitationum exclusio, peccatorum remissio, vitiorum mortificatio, futurorum bonorum certa expectatio, coelestium gaudiorum perceptio.*

161 Bernhard, De diversis 55,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 281).

162 Bernhard, In vigilia Sancti Andreae Apostoli 1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 423).

sich vor dem »weltlichen Staub« nicht vollständig bewahren können, zu reinigen.[163] Die Teufel geben sich alle Mühe, diese reinigende Vorbereitung auf das Osterfest in der Fastenzeit[164] zu stören: *Haec praeparatio, dilectissimi, licet omni tempore salubriter adsumatur, ut peruigiles hostes incessabili superentur industria, nunc tamen sollicitus expetenda est et studiosius instruenda, quando et ipsi subtilissimi aduersarii acriore insidiantur astutia. Scientes enim nos agere adesse: sacratissimos Quadragesimae dies, in quorum obseruantia omnes praeteritae desidiae castigantur, omnes neglegentiae diluuntur, ad hoc totam uim suae malignitatis intendunt, ut celebraturi sanctum Pascha Domini in aliquo inueniantur inmundi, et unde eis obtinenda erat propitiatio, inde contrahatur offensio.*[165]

Allerdings hat Fasten nur dann sündentilgende und damit -reinigende Kraft, wenn es mit Almosen verbunden ist:[166] *Ieiunium enim sine elemosina non tam purgatio animae quam carnis afflictio est, magis ad auaritiam quam ad continentiam referendum est, quando aliquis sic a cibo abstinet, ut etiam a pietate ieiunet.*[167] In seinen Fastenpredigten fordert Leo der Große die Hörer dazu auf, durch Fasten als Züchtigung des Körpers und Werken des Mitleids von allem Sündenschmutz sich zu reinigen (*ut per castigationem corporis et per opera pietatis mundari ab omnium peccatorum sorde cupientes*).[168]

163 Leo I., Tract. 42,1, CCL 138A, S. 238f.: *necesse est de mundano puluere etiam religiosa corda sordescere, magna diuinae institutionis salubritate prouisum est, ut ad reparandam mentium puritatem quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur, in quibus aliorum temporum culpas et pia opera redimerent et ieiunia casta decoquerent.*

164 Vgl. Bernhard, In Resurretione Domini 1,15 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 92): *Luximus his diebus, compunctioni et orationi, gravitati et abstinentiae dediti, ceterorum negligentias temporum sacro hoc quadragenario redimere et diluere cupientes.*

165 Leo I., Tract. 39,2, CCL 138A, S. 213f. Vgl. Predigten, ed. JEITTELES, S. 61: die Feinde, *di an uns hazzent di himelischen erlôsunge, daz wir in disem zîte gereinet werden und unser brust geheilet von allem meil.*

166 Vgl. Leo I., Tract. 80,1, CCL 138A, S. 501f.: *Quia ergo scimus apud misericordem Deum ieiuniis praecellere elemosinae largitatem, dicente ipso Domino: »Date elemosinam, et omnia munda sunt uobis«* (Lk. 11,41), *si animas nostras peccatorum cupimus sordibus emundari, elemosinam pauperibus non negemus, ut in die retributionis ad promerendam Domini misericordiam, misericordiae operibus adiuuemur.*

167 Leo I., Tract. 15,2, CCL 138, S. 60.

168 Leo I., Tract. 81,4, CCL 138A, S. 505; vgl. ebd. 94,3, S. 580: *Ideo enim ipsa continentiae obseruantia quatuor est asignata temporibus, ut in idipsum totius anni redeunte decursu, cognosceremus nos indesinenter purificationibus indigere. semperque esse nitendum, dum in huius uitae uarietate iactamur, ut peccatum, quod fragilitate carnis et cupiditatum pollutione contrahitur, ieiuniis atque elemosinis deleatur*; ebd. 78,4, S. 496: *Quod utique regente atque adiuuante Domino omnibus obtinere possibile est, si per ieiunii purificationem ac per misericordiae largitatem studeamus et peccatorum sordibus liberari et caritatis fructibus esse fecundi.*

Gebet

Wegen seiner (sünden-)reinigenden Kraft kommt dem Gebet ein besonderer Rang zu. Isidor: *Orationibus mundamur, lectionibus instruimur; utrumque bonum, si liceat; si non liceat, melius est orare quam legere.*[169] Dies wurde zu einer Lebensregel für das Kloster: *Oratione mundamur, lectione instruimur, operatione beatificamur.*[170] Marquard von Lindau: die »Freunde Gottes« *fleißent sich inbrůnstiges diemůtiges gebetes das lewtert iren grunt als ein lawter waßer.*[171] Der Schwarzwälder Prediger nennt das Gebet unter vier Arten der Sündenvergebung neben Taufe, Reue und dem Erleiden von Widerwärtigkeiten: *Zem dritten mâle. so wiert der mensch gerainet mit ainem tugenthaften gebet. un(d) dc ist uns och bewêret an mangen hailigen*, wofür das demütige Gebet des Zöllners im Tempel als Beispiel angeführt wird.[172]

Das »Vaterunser« hat diese Kraft allein schon wegen der Bitte »Und vergib uns unsere Schuld«. Täglich bitten wir nach Cyprian mit diesem Gebet um reinigende Heiligung, da wir auch täglich sündigen: *Et hoc cotidie deprecamur. Opus est enim nobis cotidiana sanctificatio, ut qui cotidie delinquimus delicta nostra sanctificatione assidua repurgemus.*[173] Caesarius von Arles sieht hierin eine zweite Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe.[174] Für Augustinus ist das Gebet des Herrn »unsere tägliche Reinigung« (*quae cotidiana est nostra mundatio*).[175] Ein Vaterunser reicht für kleine Sünden als Genugtuung aus: *De cotidianis autem breuibus leuibusque peccatis sine quibus haec uita non ducitur, cotidiana oratio fidelium satis facit. Eorum enim dicere: »Pater noster qui es in caelis«, qui iam patre tali regenerati sunt ex aqua et spiritu sancto. Delet omnino haec oratio minima et cotidiana peccata.*[176] Dies wurde über den Sentenzenmeister zur allgemeinen theologischen Lehre.[177]

169 Isidor, Sent. III,8,1, PL 83,679AB; Smaragd, Diadema monachorum 3, PL 102,597C; vgl. Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 50,119, PL 184,1272B: *Per orationem mundamur a peccatis; per lectionem docemur quid faciamus.*

170 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 51,120, PL 184,1273B.

171 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 145.

172 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 29.

173 Cyprian, De dominica oratione 12, CCL 3A, S. 96; danach Augustinus, Contra duas epistulas Pelagianorum 4,10,27, CSEL 60, S. 556.

174 Caesarius von Arles, Sermo 147,7, CCL 104, S. 604: *In baptismo omnia debita, id est, peccata prorsus omnia dimittuntur nobis. Sed quia nemo potest hic vivere sine peccato, et si non magno crimine, unde separetur ab ille pane, tamen nemo potest sine peccatis esse in hac terra, et non possumus accipere nisi unum baptismum semel, in oratione accipimus unde cotidie lavemur, unde nobis peccata nostra cotidie dimittantur*; vgl. Hraban, Hom. de festis 20, PL 110,41B.

175 Augustinus, De nuptiis et concupiscentia I,33,38, CSEL 42, S. 250.

176 Augustinus, Enchiridion 19,71, CCL 46, S. 88.

177 Petrus Lombardus, Sent. IV,16,6,1, Bd. 2, S. 341.

In einer Reihung verschiedener Wirkungen des Betens[178] verbindet Hugo von Trimberg das Waschen mit dem Löschen durch den Reim:

20743 *Gebete gelüste fiur erleschet,*
Gebete die sêle von sünden weschet.[179]

Cassiodor reiht ebenfalls entsprechende Wirkungen: *Oratio est enim quae nos a culpis liberat, iudicis animum conciliat, delicta mundat; nec oranti deesse potest misericordia, quod nos humilitas, ut iugiter deprecemur, instigat.*[180] Das Gebet spielt eine wichtige Rolle im Bereich des Bußwesens: *Igitur confessione et oratione debemus nos a peccatis emundare, lacrimis et jejuniis Deo satisfacere, elemosinis ea redimere.*[181] Wer freilich prahlerisch betet, um menschlichen Beifall zu finden, tilgt seine Sünden dadurch nicht.[182]

Almosen — Fasten — Gebet

Da alle genannten »Werke« zur christlichen Lebenspraxis gehören, werden sie gern katalogartig gereiht. So entsprechen den Sündenarten in Gedanken, Worten und Werken bei Hugo von Trimberg Sündentilgungen durch Fasten, Gebet und Almosen:

20449 *Reine vasten bœse gedanke leschet,*
Unser bœse wort gebet abweschet,
Unser bœse werc almuosen swendet:
Sus wirt der tiufel von uns geschendet.[183]

Diese Dreierreihe geht auf Tob. 12,8 zurück: *bona est oratio cum ieiunio et elemosyna magis quam thesauros auri condere.* Die Stelle steht hinter vielen dreigliedrigen Aussagen — wohl auch dann, wenn statt vom »Fasten« von der »Züchtigung des Körpers« die Rede ist: *quia castigatio corporis et instantia orationis tunc ueram obtinet puritatem, cum elemosynarum sanctificatione nituntur, dicente Domino: »Date elemosinam, et ecce*

178 Tertullian, De oratione 29,2, CCL 1, S. 274: *Eadem diluit delicta, temptationes repellit, persecutiones extinguit, pusillanimos consolatur, magnanimos oblectat, peregrinantes deducit, fluctus mitigat, latrones obstupefacit, alit pauperes, regit diuites, lapsos erigit, cadentes suspendit, stantes continet.*
179 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 158.
180 Cassiodor, In ps. 140,1, CCL 98, S. 1262.
181 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,885A.
182 Isidor, Sent. III,7,21, PL 83,676AB: *Qui enim jactanter orat, laudem appetendo humanam, non solum ejus oratio non delet peccatum, sed et ipsa vertitur in peccatum.*
183 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 146. Vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,882B.

omnia munda sunt uobis« (Lk. 11,41).[184] Caesarius von Arles fordert dazu auf, vor dem Kommunionempfang das Gewissen zu erforschen und hiermit zu reinigen: *et quando se aliquo crimine vulneratum esse cognoverit, prius orationibus ieiuniis vel elemosinis studeat mundare conscientiam suam, et sic eucharistiam praesumat accipere.*[185] Nach Gunther von Pairis, der eine ganze Schrift nach diesem Ternar gliederte, bezieht sich das Gebet auf Gott, das Fasten auf sich selbst und das Almosen auf den Nächsten: *Orandi quippe negotium, tibi geritur cum Deo, jejunii tecum ipso, eleemosynae cum proximo. Orando Deum alloqueris, jejunando carnem affligis, eleemosynam faciendo proximum consolaris. In primo anima purgatur, in secundo corpus atteritur, in tertio proximus relevatur, in omnibus autem Deo honoratur.*[186] Als Sündenreinigung nach der Taufe wird deutlich, daß bei diesen Werken es die göttliche Gnade ist, die reinigt: *Homo vero cum post baptismum per aliquod malum opus sordidatur, iterum necesse est per eamdem gratiam divinae bonitatis emundari, id est, cum pecunia, eleemosyna, oratione, flere pravum quod gessit, quaerere bonum quod peccando amisit.*[187]

Die Werke der Barmherzigkeit

Eine weitere Reihe guter Werke geht auf die Gerichtspredigt Mt. 25,34-36 zurück: die Hungrigen speisen (1), den Durstigen zu Trinken geben (2), die Fremden beherbergen (3), die Nackten kleiden (4), die Kranken besuchen (5) sowie die Gefangenen besuchen bzw. freikaufen. Diese sechs Werke der Barmherzigkeit, denen noch das Begraben der Toten als siebtes hinzugefügt werden kann, stellen Beispiele für gute Werke dem Nächsten gegenüber dar und gelten deshalb als Unterarten des in einem weiteren Sinne verstandenen »Almosens«[188] mit seiner sündentilgenden Kraft.[189] So ließen sich z.B. die sechs bei der Hochzeit zu Kana aufgestellten Waschkrüge (Jh. 2,6) auf diese Werke deuten (*quae hominem purificant et emundant*).[190] Sie tilgen die Sünden des Ehelebens: *beati misericordes, quia per opera misericordiae mundanda et purificanda est vita conjugatorum.*[191] Diese Werke bieten damit eine Bußmöglichkeit der Vita activa.

184 Leo I., Tract. 18,3, CCL 138, S. 75.
185 Caesarius von Arles, Sermo 227,2, CCL 104, S. 898; Hraban, Hom. de festis 40, PL 110,75CD.
186 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 13,3, PL 212, 218D.
187 Hraban, Hom. de festis 15, PL 110,32C.
188 Z.B. Thomas von Aquin, Summa theol. II—II,32,2, Bd. 3, S. 218, mit einem Merkspruch der sieben Arten von (körperlichen) Almosen: *Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.*
189 Dazu MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 452 u.ö. s. Register (Sp. 954).
190 Petrus von Blois, Sermo 47, PL 207,700CD; dazu Kap. XI,6a.
191 Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 194,77A.

d) Martyrium, Leiden

Ein Leiden, so Thomas von Aquin, das jemand für Christus auf sich nimmt, erhält die Kraft der Taufe und reinigt deshalb von jeder Schuld: *quod passio pro Christo suscepta* [...] *obtinet vim baptismi. Et ideo purgat ab omni culpa et mortali et veniàli, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem.*[192] Gemeint ist mit *passio* hier nur ein tödliches Leiden, das Martyrium, dem früh eine sündentilgende Wirkung zugesprochen wurde, da es die verlorene Taufgnade wieder herstellt und unter bestimmten Umständen die Taufe auch ersetzt. Als weitere Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe wurde es – wie die Buße – als »zweite« Taufe bezeichnet, oder, da das Vergießen von Blut für den Tod im Martyrium steht, als »Bluttaufe«, bei der die Sünden mit Blut abgewaschen werden. So brauchte nach Petrus Damiani der jungfräuliche Apostel Johannes nicht wie Petrus ein Martyrium erleiden, da an ihm kein »Schmutz des Ehelebens« abzuwaschen war: *Nam Paulus quia se in nece Stephani crudelis admiscuit, plura quam caeteri, passionum supplicia toleravit; Petrus autem nuptiarum sordes abluit cruore martyrii; at Joannes, quia virgo eligitur, caeteris omnibus plus amatur; et quoniam in puerili aetate mundo subtractus graviter non deliquit, non poenas martyrii patiendo, sed suaviter et quiete quasi dormiendo migravit.*[193] Von solchem Abwaschen mit dem Blut der Märtyrer wird unten ausführlich die Rede sein (Kap. XI,4c).

Außer an das Waschen mit Blut läßt sich beim Martyrium auch an eine Feuerläuterung denken,[194] insbesondere dann, wenn die Legende von einer Folter berichtet, die mit Feuer geschieht, wie beim hl. Laurentius: *Di täglichen sünde, di manichvalten missetât, di wir zallen zîten begên, di suln wir leschen und vertîligen mit der heiligen hilfe, der tult wir in dem jâre begên, als wir hiut birn geladet ze der vreude, di allez himelischez her hât umb sant Laurenzen sêle, diu mit fiure alsô wol gelûtert wart, daz dehein meil noch wandelunge an ir funden wart.*[195] Indem der Leib geröstet wurde, erfuhr die Seele eine Läuterung sogar von kleinsten Sünden.

Da der Tod im Glaubenskrieg als Martyrium verstanden wurde, konnte auch er die Sünden vollständig tilgen, so daß die Gefallenen sogleich in den Himmel kamen. Eine gereimte Kreuzzugspredigt stellt den Bezug zum Kreuzzug über eine Anspielung an Gal. 6,14 (*mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini*) her:

192 Thomas von Aquin, Summa theol. III,87,1, Bd. 4, S. 757.

193 Petrus Damiani, Opusc. 13,6, PL 145,298D–299A.

194 Vgl. Tertullian, Scorpiace 7,3f., CCL 2, S. 1081: *Audio enim et alibi dicentem deum: »uram illos sicut uritur aurum et probabo illos sicuti probatur argentum«* (Zch. 13,9). *Vtique per tormenta ignium et suppliciorum, per martyria fidei examinatoria,*

195 Predigten, ed. JEITTELES, S. 126.

CB 49,5,1 *O peccatrix anima, si uis dealbari*
et ab omni crimine penitus mundari,
te in cruce Domini oportet gloriari
et in ipso penitus ab hoste liberari.[196]

Im »Rolandslied« verweist der Pfaffe Konrad auf die Unschuldigen Kinder:

swaz si gote in der toufe gehiezen,
wi war si daz allez liezen!
si waren lutter unt raine
ane rost unt ane mailen,
sam diu heiligen chindelin
di durch selben minen trechtin
Herodes hiez erslahen.[197]

Geduldig ertragenes Leiden; Tribulatio

Neben dem blutigen (»roten«) Martyrium kennt das Mittelalter noch die »unblutigen« Varianten der Askese (»weiß«) und der Buße (»grün«). Von zwei Arten des Martyriums sprach Gregor der Große,[198] und mittelalterliche Autoren sprachen es wie einer Bibelstelle nach:[199] *iz sin zwei geslechte der martere, als uns die schrift sagt, einez ist heimilich, daz andere ist offenbare. daz man die lůte totet durch got in dirre werlde daz ist ein offenbare martere. der aber smachheit lidet und daz důrch got geduldiclichen vortreget, daz ist ein heimeliche martere die den menschen brenget zu gote.*[200]

Den Gedanken von der reinigenden Kraft geduldig ertragener Krankheit hat Gregor vor allem in den Briefen als Trostargument verwandt;[201] in seiner »Regula pastoralis« geht es auch um die Frage, wie Kranke zu »ermahnen« seien. Man müsse ihnen zu bedenken geben, welch großen Wert körperliche Beschwernis habe: *Admondendi sunt aegri ut considerent quanti sit muneris molestia corporalis, quae et admissa peccata diluit, et ea quae admitti poterant compescit; quae sumpta ab exterioribus plagis, concussae menti poenitentiae vulnera infligit.* Hierfür beruft sich Gregor auf eine Bibelstelle: *Livor vulneris abstergit mala, et plagae in secretioribus ventris* (Prov. 20,30). Die in den »Moralia« mit ganz ähnlicher Argumentation auf Selbstzüchtigung in der Buße bezogene

196 Carmina Burana, ed. VOLLMANN, S. 140.
197 Pfaffe Konrad, Rolandslied, edd. WESLE – WAPNEWSKI, S. 218.
198 Gregor, Dial. III,26,7–9, SC 260, S. 370–372 (vgl. die Anm.!)
199 Wohl auch nach Isidor, Etym. VII,11,4, ed. LINDSAY.
200 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 257.
201 Gregor, Ep. IX,228, CCL 140A, S. 804: *De podagrae uero molestia sanctitas uestra, ut scribit, affligitur, cuius dolore assiduo et ipse uehementer attritus sum. Sed facilis erit consolatio, si inter flagella, quae patimur, quaeque fecimus ad memoriam delicta reuocamus. Atque haec non iam flagella sed dona esse conspicimus, si, qui carnis delectatione peccauimus, carnis dolore purgamur.* Vgl. Ep. XI,18, ebd. S. 887.

Proverbienstelle[202] wird hier über die Geistiges bezeichnende *venter*-Metapher auf körperliche Krankheiten bezogen: *Mala enim livor vulneris abstergit, quia flagellorum dolor vel cogitatas, vel perpetratas nequitias diluit. Solet vero ventris appellatione mens accipi; quia sicut venter consumit escas, ita mens pertractando excoquit curas* [...]. *Livor ergo vulneris abstergit mala, et plagae in secretioribus ventris; quia cum exterius percutimur, ad peccatorum nostrorum memoriam taciti afflictique revocamur, atque ante oculos nostros cuncta quae a nobis sunt male gesta reducimus, et per hoc quod foris patimur, magis intus quod fecimus dolemus. Unde fit ut inter aperta vulnera corporis amplius nos abluat plaga secreta ventris, quia sanat nequitias pravi operis occultum vulnus doloris.*[203]

Da für Gregor das Weltende unmittelbar bevorsteht, kann er Seuche, Krieg und andere Übel als dessen Vorboten deuten (*Olim enim fidelibus euangelicae tuba lectionis insonuit appropiantem finem mundi: pestilentiam, bella et alia multa, quae adhuc, sicut nostis, in metu sunt, euentura*). Es komme darauf an, uns mit guten Werken und Bußtränen auf das angekündigte Gericht vorzubereiten, um von diesen Leiden eine reinigende Wirkung zu erlangen: *Quoniam tamen ita temporaliter flagellamur, ut sine aeternae uitae consolatione minime relinquamur, necesse est ut, quanto his signis nuntiantibus uenturum iudicem in proximo non nescimus, tanto rationes nostras, quas in eius sumus examine posituri, bonae actionis studio et fletu paenitentiae muniamus, ut tantae nobis percussiones fauente eius gratia non damnationis initium sed beneficium purgationis exsistant.*[204] Auch dies dient Gregor als Trostargument, und zwar hier nicht bei einer individuellen Krankheit, sondern angesichts des »apokalyptischen« Übels einer großen Seuche in Afrika. In beiden Fällen geht es darum, die Herausforderung des Leidens anzunehmen und zu bestehen.

Inneres Leiden ist zur Reinigung von Sünden notwendig,[205] was ein Argument für die Buße wie für sündentilgende Askese sein kann (*wann leiden swennt der sünden gall*).[206] Christus spricht Mechthild einen *trost* zu: *Nu sich, der pine mag nieman enberen, wan si lútert den menschen*

202 Gregor, Mor. XXIII,21,40, CCL 143B, S. 1174f.: *Per liuorem quippe uulneris, disciplinam insinuat corporeae percussionis. Plagae uero in secretioribus uentris sunt interna mentis uulnera, quae per compunctionem fiunt. Sicut enim uenter cibis repletus extenditur, ita mens prauis cogitationibus dilatata subleuatur. Abstergunt igitur mala et liuor uulneris et plagae in secretioribus uentris, quia et disciplina exterior culpas diluit et extensam mentem compunctio paenitentiae ultione transfigit.*

203 Gregor, Reg. past. III,12, PL 77,69A–C.

204 Gregor, Ep. X,20, CCL 140A, S. 850f.

205 Gregor, Mor. VII,10,12, CCL 143, S. 342: *Iam quippe per fidem Mediatoris uiuimus et tamen adhuc pro expurgatione uitiorum dura animaduersionis intimae flagella sustinemus.*

206 Oswald von Wolkenstein, Lieder 4,53, edd. KLEIN u.a., S. 13.

ie von stunde ze stunde von sinen manigvaltigen sûnden.[207] Körperliche Leiden tilgen die ungebeichteten kleinen Sünden, für welche die Metapher des »Staubes« (dazu Kap. X,1) steht: *Owe den leidigen stŏbsûnden, die wir nit zen worten bringen kŏnnen, da wider wirt ûns hie die pine geben, die wir heimlich an ûnserm armen libe tragen.*[208] Gott ist es, der mit den Drangsalen den Menschen auf die Probe stellt und reinigt: *Der ist selig der da geduldich ist in sinen noten wane so in got vil wol vorsuchet vnd gelûtert.*[209] Deshalb sollte man Gott und den Peinigern für jedes Leiden dankbar sein: *Also soltu den laüten vnd got dancken, swen si dich pinigent, wan da mit wirst dv vberich des ewigen pines vnd des vegefivres, vnd wirt auch din sel dest luter, mer genaden zenphahen.*[210] Nicht erst im Fegefeuer, so heißt es im »Elucidarium«, kann man durch – auch freiwillig auf sich genommene – Leiden gereinigt werden: *Quibusdam est purgatio in ista vita cruciatus corporis quos mali eis aliquando inferunt; aliquibus afflictiones carnis, quas sibi per jejunia, per vigilias, per alios labores ipsi ingerunt; quibusdam vero charorum vel rerum amissio; quibusdam dolores, vel aegritudo; aliquibus victus vel vestitus egestas; quibusdam ipsius mortis acerbitas.*[211] Der deutsche »Lucidarius« läßt noch stärker daran denken, daß es eine Auszeichnung für die »Guten« sei, in dieser Welt leiden zu dürfen: *den gûten ist irluterunge in dirre welte, die erbeit die in ubele lûte machent von gewalte. sumelichen ist ein irlûterunge vasten unde wachen, oder so getone gûtete. sumelichen ist ein irluterunge so sie ir frûnt verlierent, oder siechtûm, oder solich ubel. nach dem tode ist groz fûr oder hizze irlûterunge, oder so getane wizzene daz die minneste grozer ist denne die meiste der men in dirre welte iemer erdenken kan.*[212] Albrecht von Eyb beruft sich auf Albert den Großen: *Es spricht Albertus magnuß / das ain rechter reüwender mensch sich frŏlich geb vnd opffer zû aller kestigung vnd peynigung das er gott für sein myssethat genûg thun müge / vil mer soll das thûn ain krancker / vnd sich geben in gedult des leidens / wann kranckhayt vnd leiden vor dem tod / ist als ain fegfeüwer vnd rainigung der sunden / so das geschicht mitt gedult.*[213]

In Katalogen über verschiedene Nutzen des geduldigen Erleidens von Widerwärtigkeiten fehlt das Reinigen von Sünden selten. So heißt es vom Ertragen von Krankheit (*siechtagen*) als viertem Nutzen für den Menschen, *daz er in einer stunde mê sîner sunde abe weschet denne in drîzig jôren in dem fegefûre.*[214] Für die (frommen) Armen, die keine Möglichkeit zum

207 Mechthild, Licht V,2, ed. NEUMANN, S. 154.
208 Mechthild, Licht V,2, ed. NEUMANN, S. 155.
209 Predigten, ed. LEYSER, S. 122.
210 Bavngart, ed. UNGER, S. 417.
211 Honorius, Elucidarium III,3, PL 172,1158C.
212 Lucidarius, ed. HEIDLAUF, S. 61.
213 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 275f.
214 Sprüche und Verse deutscher Mystiker, ed. KARL BARTSCH (Germania 18, 1873, S. 195–200) S. 198.

Almosengeben haben, ist es ein Trost, durch Armut und Krankheit von Sünden gereinigt werden zu können (*swa aver dehein gots armer dehein wenge missetat oder sûnde bege, daz diu sûnde in disem libe mit der armuot unde mit dem siechtuome also ab im erlûtert werde, daz er denne dar umbe dehein hellewiz dort nimmer erlite*).[215] Die *armen* hat Gott *erluteret mit armůt unde mit sichtům, unde hat sie dar zů erwelt, daz si besitzen daz riche, daz die gewaltigen unde die richen gewidert habent.*[216] Auch menschliches Lob kann hierzu zählen, da es nach Gregor von den Guten als Qual empfunden wird: *Laus quippe sua iustos cruciat, iniquos exaltat. Sed iustos dum cruciat purgat, iniquos dum laetificat reprobos monstrat.*[217]

Der Gedanke von der sündentilgenden Kraft des Leidens hat eine Theodizee-Funktion; Gott läßt das Leiden zu, um die Menschen zu reinigen: *Aliquando ergo omnipotens Deus diu praeualere iniquos patitur ut iustorum mundius uita purgetur. Aliquando uero iniustos celeriter trucidat, eorumque interitu innocentium corda confirmat.*[218] Die Bösen sind also notwendig, um mit ihrem schlimmen Tun die Guten zu läutern: *Boni enim si sine malis fuerint, perfecte esse boni non possunt, quia minime purgantur. Ipsa autem malorum societas purgatio bonorum est.*[219]

Das reinigende Leiden ist notwendig, um beim Gericht rein erscheinen und damit den ewigen Strafen entgehen zu können: *Sed ut electus quisque aeterna supplicia euadat et ad perennem gloriam pauper ascendat, debet hic assiduis flagellis atteri quatenus in iudicio ualeat purgatus inueniri.*[220] Auch bei Isidor heißt es: *Malorum pravitas non te occidit, sed erudit: pravorum adversitas non te dejicit, sed extollit; humana tentatio arguit te, non interficit; quantum enim in hoc saeculo frangimur, tantum in perpetuo saeculo gaudebimus. Sic hic flagellis atterimur, purgati in judicio inveniemur.*[221] In beiden Zitaten scheint die Bildlichkeit der Getreidereinigung mit dem Dreschflegel (*flagellum*) im Hintergrund zu stehen (dazu Kap. XI,8a). Zu den gelegentlich katalogartig gereihten Reinigungsmethoden durch *tribulatio* (dazu Kap. XI,1) zählt auch die Metallschmelze und -bearbeitung.[222] Die Metaphorik einer Feuerreinigung knüpft Gregor an das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (Lk. 16,19-31) an: *Sed mala Lazari purgavit ignis inopiae, et bona divitis remuneravit felicitas transeuntis vitae. Illum paupertas afflixit et tersit, istum abundantia remuneravit et repulit.*[223] Vom reinigenden »Ofen

215 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 121; MERTENS, Predigtbuch, S. 144.
216 Predigten, ed. HOFFMANN, S. 121f.
217 Gregor, Mor. XXVI,34,62, CCL 143B, S. 1314.
218 Gregor, Mor. V,18,35, CCL 143, S. 243.
219 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 904.
220 Gregor, Mor. VI,22,39, CCL 143, S. 313.
221 Isidor, Synonyma I,28, PL 83,834AB.
222 Dazu demnächst ausführlich an anderer Stelle.
223 Gregor, In Ev. II,40,6, PL 76,1307C.

der Armut[224] spricht Gregor auch sonst.[225] Das Bild scheint der Exegese der Geschichte von den drei Jünglingen im Feuerofen (Dan. 3) zu entstammen, wo es jedoch nicht um einen Reinigungsbrand geht. Johannes Chrysostomus etwa sieht in dem kühlenden Tau (Dan. 3,50) das Almosen, mit dem wir denjenigen Linderung verschaffen, »die im Feuerofen der Armut sitzen«; als Lohn dafür werden wir vor dem Höllenfeuer bewahrt.[226] Petrus Damiani erwähnt den »Ofen der Armut« in einer Predigt auf den hl. Severus, der als armer Wollweber zum Bischof erwählt wurde: *Accedant, ut ex beati Seueri magisterio ueris abundare diuitiis discant, ne dum rebus sunt uacui, sint uitiis pleni, et paupertatis caminus, si non uitiorum rubiginem purgat, uitiosum metallum ad inanis scoriae fuliginem uertat.*[227] Bei Bernhard dient dieses »Feuer der Armut« dazu, die Armen vom kommenden Feuer des Gerichts zu befreien.[228]

e) Reinigung im Jenseits (»Fegefeuer«)

Das Feuer des »Fegefeuers«[229] unterscheidet sich von dem der Hölle darin, daß seine Flammen reinigen (»fegen«). Deshalb kommen die zu reinigenden Seelen an diesen Reinigungsort: *In inferno impii, in purgatorio purgandi, in caelo perfecti.*[230] Zu Ps. 37,1 schreibt eine Auslegung der sieben Bußpsalmen: *Quasi dicat: Scio futurum esse, ut post hujus vitae exitum alii flammis expientur purgatoriis, alii sententiam aeternae subeant damnationis. Sed quia illum transitorium ignem omni tribulatione praesenti aestimo intolerabiliorem, non solum in furore aeternae damnationis opto non argui, sed etiam in ira transeuntis timeo correptionis purgari.*[231] Nach Hugo von St. Viktor wird man nach dem Tod nur dann gereinigt, wenn man die Buße schon begonnen hatte, aber im Leben nicht mehr vollenden konnte: *Nam et post mortem ignis quidam purgatorius dicitur ubi*

224 Gregor, In Ev. II,40,6, PL 76,1307CD: *Quicunque ergo bene in hoc saeculo habetis, cum vos bona egisse recolitis, valde de ipsis pertimescite, ne concessa vobis prosperitas eorundem remuneratio sit bonorum. Et cum quoslibet pauperes nonnulla reprehensibilia perpetrare conspicitis, nolite despicere, nolite desperare, quia fortasse quod superfluitas tenuissimae pravitatis inquinat, caminus paupertatis purgat.*

225 Gregor, Reg. past. III,2, PL 77,52BC: *Offerenda est ergo eis consolatio, quos caminus paupertatis excoquit.*

226 Johannes Chrysostomus, In Mt. 4,12, dt. BAUR, BKV I/23, S. 82; vgl. ebd. 4,11, S. 81f.: »sei nicht in Furcht vor dem Glühofen der Armut, sondern vor dem der Sünde. Denn dieser ist in der Tat Feuer und Schmerz, jener nur kühlender Tau und Linderung; bei jenem Ofen steht der Teufel daneben, bei diesem verwehen die Engel die Flammen.«

227 Petrus Damiani, Sermo 4, CCCM 57, S. 17f.

228 Bernhard, De diversis 99 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 366): *ut pauperes necessarii, quos scilicet hic ignis pauperpatis, Deo dispensante, probat, ne in futuro ignis iudicii damnabiliter puniat.*

229 Dazu u.a. FLEISCHHACK, Fegfeuer; LE GOFF, Geburt.

230 Bernhard, De diversis 42,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 259).

231 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. III,1, PL 79,568A.

purgantur et mundantur, qui hic corrigi coeperunt et non perfecerunt. Qui autem in hac vita nec incipere voluerunt, ibi consummare non possunt.[232] Das Fegefeuer setzt also die Reinigung der Buße im Jenseits fort. Umschrieben wird das Fegefeuer als die »reinigenden Orte« (*in locis purgatoriis*)[233] oder ähnlich.[234] Ausdrücklich vom Reinigen von Sündenschmutz spricht Beda: *At uero non nulli propter bona quidem opera ad electorum sortem praeordinati sed propter mala aliqua quibus polluti de corpore exierunt post mortem severe castigandi excipiuntur flammis ignis purgatorii et uel usque ad diem iudicii longa huius examinatione a uitiorum sorde mundantur uel certe prius amicorum fidelium precibus elemosinis ieiuniis fletibus et hostiae salutaris oblationibus absoluti a poenis et ipsi ad beatorum perueniunt requiem.*[235]

Im Deutschen heißt dieses Reinigen »Läutern« (*dy da gelautert sullen werden mit dem fewr*)[236] oder »Fegen«[237] (*in dem fewer des fegfewers gefegt werden*).[238] Außerdem kann vom »Abbrennen« der Sünden die Rede sein. Alle Seelen, die *tegelîche sünde ûf in habent, die müezen in daz fegefiur, unz daz diu tegelîche sünde von in gebrinnet, sô varnt sie denne ûz dem fegefiure in daz himelrîche.*[239] Eine auf Erden nicht vollendete Buße im Fegefeuer zuendezuführen, ist zwar qualvoll, doch immerhin besser, als ewig in der Hölle leiden zu müssen.

1281 *Welhe hie nicht mugen vol buessen,*
Die selben dort muessen
Ier bues vol enden gar.
Der ist selig der da chumet dar;
Der helle er entrinnet
Und so ab im gebrinnet
Sein sund gerleich,
So var er zu dem himelreich.[240]

Auch vor der Erlösung gab es schon ein Fegefeuer, in dem die läßlichen Sünden abgebrannt wurden, bevor man in die Vorhölle kam. Berthold von Regensburg: *Die dâ übel wâren, sô daz sie houbetsünde heten getân, unde die in den houbetsünden verfuoren, die fuoren hin zer helle unde sint ouch hiute ze tage dâ. Die aber niht wan tegelîche*

232 Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,14,3, PL 176,556B.
233 Bernhard, De diversis 16,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/1, S. 147).
234 Bernhard, In obitu domni Humberti 8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 447): *quia post hanc vitam in purgabilibus locis centupliciter, quae fuerint hic neglecta, reddentur usque ad novissimum quadrantem* (vgl. Mt. 5,26).
235 Beda, Hom. I,2, CCL 122, S. 13.
236 Predigten, ed. STRAUCH, S. 150.
237 Das Reinigen mit dem Kehrbesen (XI,7.) ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Bedeutungsumfang von »Fegen«.
238 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 45.
239 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 21.
240 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 25.

sünde tâten, die fuoren in daz vegefiwer, und als die tegelîche sünde abe in gebrunnen, sô fuoren sie vor der helle an eine stat, diu heizet limbus und ist diu vorhelle.[241]

Metaphorisches »Fegefeuer«

Metaphorisch kann das im vorigen Abschnitt behandelte Ertragen von Widerwärtigkeiten ein »Fegefeuer« (auf Erden) heißen. Weil das Leiden in dieser Welt bereits von Sünden reinigt, spricht Mechthild von Magdeburg von »zwei Fegefeuern«: *Das erste vegefür das ist der nütze kumber, den wir in dirre welt liden in manigvaltigen pinen. Das ander vegefür das ist nach disem libe also gros, das es sich anhebet vor der helle munt und endet vor der himmelporte.*[242] Auch das geduldige Ertragen von Armut in diesem Leben ist ein Fegefeuer: *Die armuet ist ein vech fewer.*[243] Wenn letztlich jedes »Kreuz« ein Fegefeuer ist, dann wird auch der mit einer »bösen Frau« geschlagene Ehemann durch sie von Sünden gereinigt:

186,1 *Ich han geticht von ůbeln weiben,*
wie dw sunt ab den manen reiben
also daz vewr in weitzen tůt.[244]

f) Gnade

Die göttliche Gnade ist beim Reinigen von Sünden auch dann häufig beteiligt, wenn die Bedeutung des menschlichen Handelns hervorgehoben wird (dazu Kap. XII,5). Sonst kann es ausdrücklich heißen, die Gnade Gottes reinige von Sünden.[245] Das »Compendium theologicae veritatis« reiht die Gnadenwirkungen: *gratia ipsam animam purgat, illuminat et perficit.*[246] Bernhard von Clairvaux: *Gratia enim non solum peccata lavat, sed et merita donat.*[247] Die gerechtmachende Gnade von Tit. 3,7 versteht ein Prediger auch als Reinigen durch Christi Menschwerdung: *wan dar umb so wil och er iuch nu von sinen gnaden mit siner heiligen geburt von allen iuweren sünden also ersübern unde errainigen also er iu wil wider geben unde also er iuch mit im wil wider bringen zuo der iuwern alten haimuote, zuo dem heren paradise da ir von vertriben wurdent*

241 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 289f.; ebd. Bd. 2, S. 81.
242 Mechthild, Licht VI,8, ed. NEUMANN, S. 215.
243 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 53.
244 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 1, S. 209
245 Z.B. Balderich von Bourgueil, Carm. 162,7f., ed. HILBERT, S. 242: *Ecce cinis, Rainalde, iaces cui si quid adesit Criminis, id purget gratia summa Dei.*
246 Hugo Ripelin, Comp. V,4, S. 155.
247 Bernhard, Dominica prima post octavam Epiphaniae 1,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 316).

unde allez manchünne von Adams ziten.[248] Mechthild von Magdeburg bittet Gott (und alle seine Heiligen): *Nu bitte ich dich, vil lieber vatter, mit allen dinen vründen, das din sůsse himmelval, der hernider güsset ane underlas uz dem grundelosen lebendigen brunnen diner ganzen heligen drivaltekeit, můsse mine sele reinigen ane underlas von allen vleken per dominum nostrum.*[249] Unter Berufung auf die *gratia abundans* fordert Johann von Soest Gott(vater) zur Sündenvergebung auf:

431 *Ich weys das dyn barmertzigheit*
Ist grosser dan al sontlicheit,
Dem nach güttigher vatter myn
Mich armen mach von sonden reyn![250]

Die Metaphern können aus vielen Bereichen gewählt sein; bei Heinrich von Hesler etwa ist das Wäschewaschen (dazu Kap. XI,6b) Bild für die göttliche Barmherzigkeit:

30 *Diner gnaden gemeine,*
Di nie den sunderen vorlasch.
Diner barmherzekeite wasch
Unsen mein an uns vorleschet,
Als iz wazzer daz tuch weschet,
Daz iz wizzer wirt dan der sne.[251]

Recht gemischt erscheinen die Bilder bei Hans Rosenplüt:

6,200 *O herre, deiner gnaden wedel herespreng*
Uber dein armen sundigen cristen
Und slewß uns auf deiner parmung kißten
Und salbe uns auß deinen heiligen funf wunden.
So entlawfen wir allen hellischen hunden.
Und pad uns auß deiner gnaden regen,
Wann uns gut und ubel ist gewegen
Von dem heiligen wegmeister sant Michel.[252]

248 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 6.
249 Mechthild, Licht VI,2, ed. NEUMANN, S. 208; ebd. VI,37, S. 246: *Ich bitte dich, herre, himmelscher vatter, in dem namen Jhesu Christi, das du mich mit diner gnade lüterst von allen minen sünden und beschirmest mich vor aller sünde.*
250 Johann von Soest, Dy gemein bicht, ed. BAHDER, S. 141.
251 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 1.
252 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche, ed. REICHEL, S. 80; ebd. 9,180f., S. 102: *Da got mit seiner gnaden guß Wolt paden alle vermeiligt sunder.*

Heiliger Geist

Der Geist Gottes, so lautet ein – in der Vulgata freilich nicht nachweisbares – Bibelzitat, ist selbst die Vergebung der Sünden; er reinigt die Herzen derjenigen, auf die er mit der Kraft der Bekehrung herabkommt: *Vis autem conuersionis est affectio caritatis cordis infusae uisitatione spiritus sancti. Et scriptum est de eodem spiritu, quia ipse est remissio peccatorum. Nam, cum electorum corda dignanter uisitat, ab omni peccatorum inmunditia potenter mundat: quia, ut se menti infuderit, eam protinus et in peccatorum et uitiorum odia et in uirtutum amorem ineffabiliter excitat.*[253] Dies verbindet sich häufig mit anderen Gnadenwirkungen des Geistes wie der Erleuchtung: *swelches såligen menschen hertze er besitzet, den errainet er, den erlůchtet er.*[254] Der Geist ist uns gegeben, *daz er vnser herce erlivter vnt erzwnte.*[255] Hugo Ripelin: *per gratiam Spiritus sancti a peccatis mundamur, in bonis firmamur, a terrenis separamur.*[256] Fünf Wirkungen nennt Gunther von Pairis: *Spiritus enim sanctus primo quidem purgat, secundo spirat, tertio format, quarto creat, quinto remunerat. Purgat culpam, spirat gratiam, format mentem, creat operationem bonam, remunerat ad coronam.*[257] Vor Pfingsten soll man besonders inständig zum Hl. Geist beten, *ut sua nos visitatione, sua consolatione et confirmatione dignetur Spiritus ille benignus, spiritus dulcis, spiritus fortis, infirma roborans, aspera planans, corda purificans.*[258] In einem Dankgebet der Mechthild von Magdeburg an die Trinität heißt es: *herre heliger geist, ich danke dir, das du mich gereinget hast.*[259] Der Hl. Geist soll reinigen, weil er der »Urheber der Reinheit« ist:

24,9,6 *Tu purga nos a peccatis,*
Auctor ipse puritatis,
Et in Christo renovatis
Da perfectae novitatis
Plena nobis gaudia.[260]

Wohl vor allem aufgrund des Berichtes von den pfingstlichen Feuerzungen kann der Hl. Geist als Feuer (der göttlichen Liebe) reinigen: *Wan*

253 Gregor, In I Reg. II,107, CCL 144, S. 177; dort zum Nachweis des Zitats in den altlat. Sakramentarien.
254 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 110; dort (S. 265) Hinweis auf Radulphus Ardens (PL 155,1933D–1934A): *unde, fratres, propensioribus desideriis eum assidue flagitare debemus, quatenus ille desiderabilis Spiritus sanctus nos a sordibus nostris sanctificet, veraces efficiat, amabiles, concordes et benignos reddat.*
255 Predigten, ed. LEYSER, S. 9.
256 Hugo Ripelin, Compendium I,9, S. 12.
257 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 3,1, PL 212, 123CD.
258 Bernhard, In Ascensione Domini 6,15 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 159).
259 Mechthild, Licht VI,27, ed. NEUMANN, S. 235.
260 Adam von St. Viktor, Sequenzen, ed. WELLNER, S. 158.

das verswendet alle vngleichåit an dem menschen vnd machet in lawter vnd rein on alle sůnde.[261] Sonst kann diese Wirkung mit dem Reinigen des Körpers durch Wasser verglichen werden: *Quemadmodum corpus aqua lavat a squaloribus sordium, ita gratia sancti Spiritus animam purgat a maculis peccatorum.*[262] Isidor von Sevilla führt diese Bildlichkeit auf das Johannes-Evangelium (7,38f.)[263] zurück: *Spiritus sanctus nomine aquae appellatur in Evangelio, Domino clamante et dicente: »Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, flumina aquae vivae fluent de ventre eius«* (Jh. 7,38). *Evangelista autem exposuit unde diceret. Secutus enim ait: »Hoc enim dicebat de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum«* (Jh. 7,39). *Sed aliud est aqua sacramenti, aliud aqua quae significat Spiritum Dei. Aqua enim sacramenti visibilis est: aqua Spiritus invisibilis est. Ista abluit corpus, et significat quod fit in anima: per illum autem Spiritum sanctum ipsa anima mundatur et saginatur.*[264] Gunther von Pairis: *Item cum Spiritus sanctus aquae nomine frequenter designetur, ut ibi »Flumina de ventre ejus fluent aquae viviae«.*[265] Auch Heinrich von Hesler gibt zur Stelle Jh. 7,38 die Deutung an: *Vrisch wazzer ist die lere   Des siben valdigen geistes* (22410f.). Dies geht dann aber über in die Vorstellung von den Reuetränen, mit denen man seine Vergehen abwäscht:

22413 *Swelch mensche des volleistes*
Diser richen gabe gewinnet,
Daz her Got vorcht und minnet
Mit herzelichen truwen,
Der hat von waren ruwen
Und von leitlichen smerzen
Vrisch wazzer in dem herzen,
Uz deme die trene vliezen
Die den sundere begiezen
Und im den mein abe twan,
Wil her dan gar abe stan
Den sunden und wil buzen
Mit muzelichen muzen.[266]

Um dieses Wasser, das *uz sinen gnaden vluzet* (22429), soll der Mensch Gott bitten. Das Wasser des Hl. Geistes sind hier die Tränen, die dem reuigen Sünder gnadenhaft verliehen werden. Aufgrund von Jh. 7,39 können Predigten das Ausgießen des Wassers von Ez. 36,25 (*ich gieze, spricht*

261 Marquard von Lindau, Buch der zehn Gebote, ed. VAN MAREN, S. 64.
262 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,9, PL 79,588A.
263 Zur Auslegungsgeschichte RAHNER, Symbole, S. 175–235.
264 Isidor, Etym. VII,3,27f., ed. LINDSAY; vgl. z.B. Gregor, Mor. XIX,6,9, CCL 143A, S. 961.
265 Gunther von Pairis, De oratione, jejunio et eleemosyna 3,1, PL 212, 123D–124A.
266 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 329.

got, ein reine wazzer ůf ůch und so werdet ir gereiniget von allen ůwern sůnden) auf den Hl. Geist beziehen, der die Gnade zur reinigenden Reue verleiht: *wane niemant zůr waren růwe kůmen mach wane mit der genaden des heiligen geistes, so sůlt ir bitten unsern herren got siner genaden, daz er daz wazzer daz den heiligen geist bezeichent ůf uns giezen wolle, daz wir da mit kumen zu dem bůrnen der waren růwe.*[267] Ausführlich behandelt diesen Gedanken der Stricker, der eine Erscheinungsweise des Heiligen Geistes als »Wasser« nennt, dem er reinigende und löschende Fähigkeiten zuspricht:

I,17 *Er kumt einem als ein wazzer:*
ein traeger, ein tugentlazzer,
der so vil sünden begat,
daz in der zwivel bestat
und niemer truwet genesen
und niht unrehter mohte wesen
und ouch niht boeser mohte sin:
kumt im des heiligen geistes schin,
der bringet im solche riuwe,
der er sich machet niuwe
mit bihte und mit der buoze
und mit kristenlicher unmuoze.
er machet im herze unde muot
und sin gedanke so guot
und reinet im also sine brust,
daz er allen boesen gelust
ganzliche an im erleschet
und in von sünden weschet,
daz er ir mitalle wirt entladen:
also kan der heilige geist baden.
swelchen menschen er von sünden
in siner gnaden ünden
also durch waschen hat genommen,
dem ist er als ein wazzer komen.[268]

Auch dem St. Georgener Prediger »kommt« der Hl. Geist nicht nur als »Feuer« und »Licht«, sondern ebenso als »Brunnen«; beim Brunnen werden dessen löschende, spiegelnde und reinigende Funktionen unterschieden: Der Hl. Geist löscht *den durst dirr brennenden welt*; er verleiht die Fähigkeit zur Sündenerkenntnis; *dů sele wâschet sich in dem brunnen des hailgen gaistes. dů luter gnade des hailigen gaistes dů entlůhtet die sele, und wirt sich dů sele erkennend alles des si ie wider Got getet,*

267 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 97.

268 Stricker, Bîspelreden, ed. SCHWAB, S. 49f.; dazu SCHWAB, ebd. S. 245; OHLY, Desperatio, S. 507f.

und wåschet sich ôch denne dú sele mit dem brunnen des hailgen gaistes in der gnade.[269]

Bei dieser Bildlichkeit des Waschens haben gewiß die Verse aus dem »Veni sancte spiritus« verbreitend gewirkt:

Lava, quod est sordidum,
Riga, quod est aridum,
Sana, quod est saucium.

Beim Mönch von Salzburg heißt der entsprechende Vers *Wasch, das da unsauber ist.*[270] Ein Prosagebet führt dies aus in einer Reihe weiterer Tätigkeiten des Hl. Geistes: *Du rainigest daz hercz von den vntugenden vnd senftest vnd salbest ez mit den tugenden.*[271] Bernhard: *Veniat Spiritus tuus bonus, qui sordes abluat et infundat virtutes.*[272] Konkreter vorzustellen sind die Gaben des Hl. Geistes als reinigender Sturzbach: *Aquae, quibus diluitur iniquitas, dona sunt sancti Spiritus, quae quasi torrens de supernis venientia, sicut electorum corda ut germinent irrigant, ita etiam ab omni inquinamento carnis et spiritus emundant* (vgl. 2 Kor. 7,1).[273] Johann von Soest läßt an Tautropfen denken, von denen ein einziger zur Reinigung von Sünden und Laster ausreiche:

Dyn helghen geyst, byt, zu myr schick
Das er myn hertz eynmol erquick
Myt eynem troplyn off das kleynst,
Dan wortt gesaubert off das reynst
Al sond vnd laster kleyn vnd grosz
In myr [...].[274]

Dies ließ sich mit der Metaphorik des Befeuchtens und Erwärmens verbinden:

Nu sende ein chlæines trophelin
der vil durren sel min,
daz ergrůn min erswelchtiv gerunge
von dines heiligen geistes manvnge,
der mich erwasche vnd erspůl
vnd inbrunstlichen erglv̊,
daz ihc habe als starch riwe,
daz ich an dir nimmer mer gebrest min triwe,
vnd daz an mir erfvlt werde dines hertzen gir,

269 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 58f.
270 Mönch von Salzburg, Lieder G 35,19, ed. SPECHTLER, S. 281.
271 Bavngart, ed. UNGER, S. 305.
272 Bernhard, In die Pentecostes 2,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 166).
273 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,3, PL 79,584A.
274 WIEGAND, Handschrift, S. 93.

vnd daz sich alle zit min gemv̊te
erniwe in dines geistes gůt.[275]

Beim Mönch von Salzburg ist die ganze Natur in das Gnadenwirken des Hl. Geistes einbezogen:

G 33,36 *dein liblich fewr in uns enzünd,*
dein luft ler piten unser münd,
dein wasser wasch ab gar die sünd,
dein erd behüt vor helle gründ,
wend aller wind abstraifen.[276]

Der Hl. Geist reinigt auch auf »trockene« Weise; Petrus von Cella bringt das in die Formulierung: Geist ohne Wasser ist möglich; bei einem Wasser, über dem nicht der Geist Gottes schwebt (Gn. 1,2), handelt es sich um Tränen der Heuchelei: *Super aquas Spiritus Domini fertur, cum potius ex devotione cordium, quam ex sterili humectatione cerebri peccatoribus reconciliatur Deus: Spiritus sine aqua purificat, vel in aqua; aqua sine spiritu, qui fertur super aquas, quia non est de aquis paradisi, sed de stagnis Aegypti, fictus humor ab oculis egrediens, ad deliniendos duntaxat homines, non ad delendas criminum sordes.*[277]

Christus

Bei Christus als dem inkarnierten Gottessohn liegt das Reinigen von Sünden schon aufgrund des Gedankens der Erlösung nahe; in der Erlösungsgnade wird den Menschen die Sündenvergebung zuteil. In der christologischen Deutung von Hiob 1,7 heißt es bei Gregor: *Venit namque inter homines mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus ad praebendum exemplum uitae hominibus, simplex; ad non parcendum malignis spiritibus, rectus; ad debellandam superbiam, timens Deum; ad detergendam uero in electis suis uitae immunditiam, recendens a malo.*[278] Dieser Gedanke wird häufig mit dem Bild vom Abwaschen durch Christi Blut formuliert (dazu Kap. XI,3b). Auch ohne ausdrücklichen Hinweis auf das bei der Passion vergossene »Blut« kann vom »Waschen« gesprochen werden. Christus starb am Kreuz, um uns von unseren Sünden zu waschen (*daz er durch unser sünde erstarp, daz er uns da von getwüege*).[279] Christus wäscht die Schuld der Welt ab (*reatum diluens mundani criminis*).[280] Am Weihnachtstag kann man singen: *Natura suscipitur et culpa diluitur.*[281] In Luthers Weihnachtslied »Vom Himmel hoch...« singen

275 Bavngart, ed. UNGER, S. 208.
276 Mönch von Salzburg, Lieder, ed. SPECHTLER, S. 270.
277 Petrus von Cella, Sermo 60, PL 202,825BC.
278 Gregor, Mor. II,24,43, CCL 143, S. 86.
279 Sante Servatien Leben 1134f., ed. WILHELM, S. 192.
280 Carmina Burana 227,31, ed. VOLLMANN, S. 708.
281 Walter von Châtillon, Lieder 4,2,1f., ed. STRECKER, S. 6.

wir als dritte Strophe:

30,9 *Es ist der Herr Christ vnser Gott /*
Der wil euch fůrn aus aller not /
Er wil ewr Heiland selber sein /
Von allen sunden machen rein.[282]

Eine Sündenklage bittet den »Erlöser der Welt« (*Redemptor mundi*):

19,1 *Tolle peccatum, dilue facinora*
Ablue sordes donoque charismatum,
Instaura meum clementer pectusculum
Munere tuo.[283]

Gottschalk der Sachse bittet Christus, mit seiner rechten Hand den häßlichen und fleckigen Aussatz zu vertreiben und die verderbliche Schuld abzuwaschen:

5,1 *Tende praecelsam, peto, sancte, dextram*
Et fuga foedam variamque lepram,
Pelle iam noxam, nimium nocivam
Delue culpam.[284]

Da Reinheit die Voraussetzung für das Reinigen ist, kann es in einem Analogieargument heißen, »mit seiner Reinheit« habe Christus die Menschen gereinigt: *und hât unser tœtlîche brœdekeit alsô an sich enphangen, daz er mit sîner reinekeit hât uns von sünden geweschen unde mit sînem lîplîchem tôde von dem êwigen tôde lîbes unde sêle erlœset.*[285] Nicht noch einmal muß Christus sterben, um die Sünden der Menschen zu tilgen — so eine Sequenz zu Christi Himmelfahrt:

23,3a,4 *Non est rursum moriturus*
Nec per mortem mundaturus
Hominum contagia.[286]

Maria

Daß die Gottesmutter mit ihrer Fürsprache dem Menschen Sündenvergebung erlangen kann, war theologisch unbestrittene Auffassung.

282 Luther, Lieder, ed. HAHN, S. 45.
283 Paulinus von Aquileja, Versus de Paenitentia, AH 50, S. 149.
284 Gottschalk von Orbais, Oratio ad Christum tertia, AH 50, S. 223; Lyrik, ed. KLOPSCH, S. 188.
285 David von Augsburg, Die vier Fittige (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 360).
286 Adam von St. Viktor, Sequenzen, ed. WELLNER, S. 150.

Nicht immer leicht läßt sich allerdings klären, ob es in diesem Sinne von Fürsprache oder aber als eigenes Gnadenhandeln Marias zu verstehen ist, wenn Maria direkt um Tilgung der Sünden angefleht wird;[287] Petrus Damiani verbindet dies als Reinigen mit andern Gnadenmetaphern:

3,1 *Per te purgemur vitiis,*
Solvamur culpae vinculis,
Mens vulsis spinis eruta
Virtutum ferat germina.[288]

Ein Text aus dem Gebetbuch von Muri beruft sich auf die Taufe (*dur den heiligin tŏf da got inne wŏsc allv diu mein dirre welte*) sowie auf den Evangelisten Johannes als »deinen jungfräulichen Wächter« (*tuum uirginalem custodem*) bei der Bitte an die »Königin des Himmels«: *dazdu mich gnadecliche reinest. uon allen minen sundon. un(de) achustin.*[289] Bei diesem Paradigmengebet fällt auf, daß es keine Gnadenerweise Marias sind, an die sie erinnert wird. Eine andere Stelle, die auch unter den »Engelberger Gebeten« überliefert ist, bezieht sich auf den »reinen Leib« der Gottesmutter: *Hilf mir frŏwe dur die gnade, die er zidir hat gitan do er uon dime reinime libe girŏhte giborn werdin.* Hier ist es eine Gnade, die Maria zuteil wurde, die sie nun dazu bewegen soll, bei ihrem Sohn Sündenreinigung der Beterin zu erlangen: *hilf mir umbe din sun. daz er dur dine wirdi un(de) dur dine undirchunft mine sele un(de) minin lichamin gireine un(de) gilutere uon allir unreinicheit. un(de) uon allir bosheit. un(de) uon allir meintat.*[290] Ähnlich bittet auch das »Rheinische Marienlob« die *Můder der barmherzicheide* (2,21):

2,25 *Allerreinst an got aleine,*
Des gůd dich hat gemacht so reine,
Besich min herze, wî 't dich meine,
Sich, wî ser 't sich up dich leine!

Reinich min herz van aller bosheit,
Dî am herzen anegin entfeit!
Gif mim herzen al reinicheit,
Dat it ze dim love si bereit![291]

287 Z.B. Thomas von Kempen, Hymnus de Iesu et Maria et sanctis patronis ecclesiae (AH 48, S. 481): *Maria, sis propitia, Maria, dele vitia, Succurre nobis miseris, Defende nos ab inferis.*

288 Petrus Damiani, De Beata Maria V. Ad Vesperas, AH 48, S. 34.

289 Gebete und Benediktionen von Muri (Denkmäler, ed. WILHELM, S. 78); PETER OCHSENBEIN, Das Gebetbuch von Muri als frühes Zeugnis privater Frömmigkeit einer Frau um 1200 (Gotes und der werlde hulde. FS Heinz Rupp, ed. RÜDIGER SCHNELL, Bern – Stuttgart 1989, S. 175–199) S. 180.

290 Gebete und Benediktionen von Muri (Denkmäler, ed. WILHELM, S. 88); Engelberger Gebete (ebd. S. 89).

291 Rheinisches Marienlob, ed. BACH, S. 3.

In der deutschen Bearbeitung des »Speculum humanae salvationis« durch Konrad von Helmsdorf ist zunächst nicht sicher, ob Maria selbst von Sünden reinigt, oder ob der Mensch es ihrer Gnade verdankt, daß Gott ihn reinigt:

4231 *Wem din gnad ÿe hilffe gab,*
Dem ward sin schuld gewåschen ab
Und aller siner sůnden fleken.[292]

Eine ausdrückliche Bitte läßt dann aber keinen Zweifel daran, daß Maria den Beter von Sünden »rein und weiß« zu machen vermag:

4253 *Magt, můter hoch geborn und wÿse,*
Aller tugent bist ain paradÿse
Von sůnden mach mich rain und wisse,
Das ich von diner gnad nit rÿse![293]

Der Mönch von Salzburg ruft Maria an:

G 1,192 *du machest rain der sel unflat*
und klaidest sie mit weisser wat.[294]

Ludwig Moser dichtet in »Sant Bernharts Rosenkranz«:

wesch uns von masen der sünden,
daz wir himels trank befinden,
o winschenkin gnaden rich.[295]

Ein Gedicht von »Marien Rosengarten« spricht vom »Entbinden« von Sünden durch Maria ebenso wie vom Reinigen:

97 *Gegrûzet sistu spiegel der nûwen ê,*
ich bete dich mit ganzer flê,
lûter mîn herze und mîne sinne,
daz der heilige geist wane dar inne.[296]

Ähnliches klingt im »Mariale« des Bernhard von Morlas an;

292 Konrad von Helmsdorf, Spiegel, ed. LINDQVIST, S. 85.
293 Konrad von Helmsdorf, Spiegel, ed. LINDQVIST, S. 86.
294 Mönch von Salzburg, Lieder, ed. SPECHTLER, S. 123.
295 Ludwig Moser (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 2, S. 322).
296 Marien Rosengarten (Erlösung, ed. BARTSCH, S. 287); ebd. 115–118: *mîn herze in godis liebe enzunde und dilge ûz alle mîne sunde. Ich grûze dich meit mit dîme kinde, von allen sunden mich enbinde.*

VII,26,1 *Virgo lenis, a terrenis*
Munda nos affectibus
Et cunctorum delictorum
Nos absolve nexibus.[297]

Hans Rosenplüt verbindet dies mit der Metapher vom Sündenschlaf:

5,60 *Hilf, jungkfraw, mich von sunden wecken,*
Wann uns dein gnad von sunden wusch.[298]

Meister Boppe bringt ein Analogieargument zu den Tränen der Reue:

man sol die sünde weinen mit den ougen,
so wil der engel künegîn
daz herze reine halten sunder lougen.[299]

An einigen Stellen wird deutlich, daß Maria nicht aus eigener Kraft, sondern »mit ihren Bitten« reinigt:

XII,22,1 *O beata, sic peccata*
Tuis dele precibus,
Quae commisi, paradisi
Ut quiescam sedibus.[300]

Auch sonst soll Maria »uns« mit ihrer Fürbitte reinigen:

Advocata o facunda,
Tua prece nos emunda,
Emundatos nos fecunda,
Ut a morte nos secunda
Tua salvet gratia.[301]

297 Bernhard von Morlas, Mariale, AH 50, S. 437; vgl. ebd. XIII,3,1–4, S. 449: *Iesse virga, sic nos purga Vitiorum sordibus, Ut remotis his devotis Te laudemus mentibus.*
298 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche, ed. REICHEL, S. 65.
299 Meister Boppe, Ave Maria (Mittelalter, ed. DE BOOR, S. 429).
300 Bernhard von Morlas, Mariale, AH 50, S. 448; ebd. XV,20.1–4, S. 454: *Virgo mitis, a delictis Nos emunda precibus, Ut purgati simus apti Iungi caeli civibus.*
301 Adam de la Bassée, De Beata Maria V., AH 48, S. 315.

3. Reinigen mit Wasser

a) Reinigen mit Taufwasser

Während etwa für die Sündentilgung durch die Buße verschiedene metaphorische Modelle herangezogen werden können, ist für die Taufe das Wasser, mit dem sie vollzogen wird, so charakteristisch, daß kaum über sie gesprochen wird, ohne es in die Metaphorik einzubeziehen; sei es in direkter Erwähnung des Wassers, sei es durch Metaphorisierung seiner Wirkungen. Dies muß nicht in jedem Fall ein Waschen als Reinigungsvorgang sein. Die biblische Formulierung »Bad der Wiedergeburt« (Tit. 3,5 *lavacrum regenerationis*) läßt – sofern man sie nicht als rememorativen Nachvollzug von Christi Tod und Auferstehung versteht (vgl. Rm. 6,2-11)[1] – an ein Wiederbeleben nach dem (Sünden-)Tod oder an eine Verjüngung nach dem Altwerden in der Sünde denken. Taufwasser kann den Brand der Sünde[2] oder auch das Feuer der Hölle löschen.[3] Umgekehrt ist jedoch häufig dort, wo das »Wasser« der Taufe nicht ausdrücklich erwähnt wird, von »Waschen«, »Baden« oder ähnlichem die Rede. Gelegentlich gehört das Waschen von Sünden geradezu zur Definition der Taufe. Nikolaus von Amiens etwa bestimmt in der »Ars fidei catholicae« die Taufe als eine Abwaschung mit durch Anrufung der Trinität geheiligtem Wasser, welche die Abwaschung von Sünden bezeichne: *Baptismus est ablutio aquae per invocationem sanctae Trinitatis sanctificatae, peccati ablutionem signans.*[4] Hugo von St. Viktor betont dabei den Aspekt der Heiligung des Wassers durch das »Wort Gottes«, die Anrufung der Trinität: *Si ergo quaeritur quid sit baptismus, dicimus quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei. Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum, et sit sacramentum.*[5] Gegenüber dieser Auffassung, die das geweihte Wasser ins Zentrum des Taufsakramentes stellt,[6] hebt Petrus Lombardus mehr den Akt

1 Zu diesem Aspekt DANIÉLOU, Liturgie, bes. S. 49-55.

2 Z.B. St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 63 *der tôf* [...] *lôschet ain wûtendes fúr in des mentschen nature, daz der getofte mentsch niemer so unrainklich gesúndet als der jude und der haiden.* Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,8,1, Bd. 2, S. 280: *Per baptismum mundamur; per eucharistiam in bono consummamur. Baptismus aestus vitiorum exstinguit; eucharistia spiritualiter reficit.* Vgl. auch BROWN, Keuschheit, S. 111 (Pseudo-Klementinen).

3 Vgl. demnächst SCHUMACHER, Tränen löschen das Höllenfeuer.

4 Nikolaus von Amiens (Ps.-Alanus), De arte seu articulis catholicae fidei IV,1, PL 210,613A; vgl. ebd. IV,9, PL 210,615B-616B.

5 Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,6,2, PL 176,443AB; ebd. 443B: *Nomen ergo Patris, et Filii et Spiritus sancti, ipsum est Verbum Dei, per quod sanctificatur elementum, ut sit sacramentum.*

6 Thomas von Aquin, Summa theol. III,55, Bd. 4, S. 512: *Quidam ergo existimaverunt quod ipsa aqua sit sacramentum. Quod quidem sonare videntur verba Hugonis de Sancto Victore* [...]. *Sed hoc non est verum.*

der Abwaschung hervor, zu dem ebenfalls das »Wort« der vorgeschriebenen Taufformel treten muß: *Baptismus dicitur tinctio, id est ablutio corporis exterior, facta sub forma verborum praescripta. Si enim fiat ablutio sine verbo, non est ibi sacramentum; sed accedente verbo ad elementum, fit sacramentum: non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento.*[7] Daß es sich bei dem hier nicht näher bezeichneten »Element«, mit dem die »Ablutio« geschieht, um Wasser handelt, versteht sich von selbst.

Der Wortschatz des Reinigens mit Taufwasser

Ein recht unspezifisches Reinigen in der Taufe formulieren die Verben *purgare*[8] oder *mundare*,[9] auch *emundare*: Ein bekehrter Jude ist »durch das Wasser der Taufe gereinigt« (*aqua baptismatis emundatum*).[10] Stärker bildhaft ist *lavare* als »waschen« oder »baden«; es steht jedoch häufig in festen Fomulierungen wie *baptismate lotus.*[11] Papst Gregor II. schreibt an Bonifatius, östlich des Rheins gebe es Stämme, *qui necdum cognitionem Dei habentes nec baptismatis sacri unda sunt loti, sed conparatione brutorum animalium pagani factorem non recognoscunt.*[12] Der hl. Pelagius verweigert sich den Küssen des homosexuellen Kalifen von Cordoba mit den Worten:

243 *Non decet ergo virum Christi baptismate lotum*
Sobria barbarico complexu subdere colla,
Sed nec christicolam sacrato crismate tinctum
Daemonis oscillum spurci captare famelli.[13]

Allerdings kann das *lavare* in seiner Reinigungswirkung vom *mundare* übetroffen werden, da derjenige, der sich gewaschen hat, nicht voll-

7 Petrus Lombardus, Sent. IV,3,1,2, Bd. 2, S. 243.

8 Williram von Ebersberg, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 18: *quia in baptismate purgata ab omni macula peccati.*

9 Hrotsvitha, Gallicanus II,8,2 (Opera, ed. HOMEYER, S. 263): *Veniam mereberis, si tamen baptismate mundaberis.*

10 Gregor, Dial. III,7,9, SC 260, S. 284.

11 Hrostvitha, Passio s. Pelagii 27 (Opera, ed. HOMEYER, S. 131): *Extinxitque bonum regem baptismate lotum*; dies., Passio s, Dionysii 202 (ebd. S. 200); Passio s. Agnetis 135 (S. 214); Calimachus 2,3 (S. 284): *est lota baptismate*; Embricho von Mainz, De Mahumete 1, PL 171,1346B: *Nam male devotus quidam baptismate lotus*; vgl. Prudentius, Liber apotheosis 697, CCL 126; S. 101; vgl. Hildebert (?), Sermo 68, PL 171,666B: *Ecclesia lavacro regenerationis lota, fonte baptismatis aspersa.*

12 Gregor II., 1. Dez. 722 (Bonifatius, Ep. 17, ed. RAU, S. 66).

13 Hrotsvitha, Passio s. Pelagii (Opera, ed. HOMEYER, S. 140). Ein Brief an den Teufel beginnt (dies., Basilius 56-59; ebd. S. 178): *Princeps inferni, regnator magne profundi Condecet ergo tuos semper temptare ministros, Si possint aliquos fontis baptismate lotos Assignare tibi, subtractos de grege Christi, Ut, quae te sequitur, semper pars multiplicetur.*

ständig »rein« sein muß. Cassiodor knüpft diese Überlegungen an den Psalmvers *Vsquequaque laua me ab iniustitia mea; et a delicto meo munda me* (Ps. 50,4) an: *Potest enim aliquis sic lauari, ut tamen non sit omnino purissimus. Sed addidit »munda me«, quatenus in eo nihil remanere posset immundum. Sed istud lauacrum, quod sic abluit maculas peccatorum, ut supra niuem possit dealbare quod sordidum est, salutiferi baptismatis cognoscitur indicare puritatem: ubi sic omnia et originalia delicta et propria admissa mundantur, ut illi nos restituat puritati in qua primus Adam noscitur esse procreatus.*[14]

Mit *diluere* werden die Sünden »abgespült« oder »abgewaschen«: Wen die »Woge des Heils« nicht abwäscht, dem werden die Strafen der Ursünde auch nicht erlassen (*is quem salutis unda non diluit, originalis culpae supplicia non amittit*).[15] Die Sterblichkeit bleibt als Folge des Sündenfalls jedoch bestehen: *Sic nos salutis unda a culpa primi parentis absoluimur; sed tamen, reatum eiusdem culpae diluentes, absoluti quoque adhuc carnaliter obimus.*[16] Ähnliches gilt für das Verb *abluere.*[17] Seine Mutter Monika hätte es gern gesehen, wenn Augustinus während einer schweren Krankheit bereits getauft worden wäre: *ut sacramentis salutaribus initiarer et abluerer, te, domine Iesu, confitens in remissionem peccatorum.* Er aber schob die Taufe weiter hinaus: *Dilata est itaque mundatio mea, quasi necesse esset, ut adhuc sordidarer, si viverem, quia videlicet post lavacrum illud maior et periculosior in sordibus delictorum reatus foret.*[18] König Cynigisl hatte mit seinem Volk der Westsachsen den christlichen Glauben angenommen: *cum rex ipse cathecizatus fonte baptismi cum sua gente ablueretur.*[19] König Caedwalla gab seine Regierung auf, um in Rom im Quell der Taufe abgewaschen zu werden (und dann rein ins Himmelreich einzugehen): *relicto imperio propter Dominum regnumque perpetuum uenit Romam, hoc sibi gloriae singularis desiderans adipisci, ut ad limina beatorum apostolorum fonte baptismatis ablueretur, in quo solo didicerat generi humano patere uitae*

14 Cassiodor, In ps. 50,3, CCL 97, S. 455; ebd. S. 455f.: *Sed utinam conseruaremus tanti muneris dignitatem, ne nos iterum pulluantia peccata fuscarent. Petit ergo propheta in praefiguratione sacri baptismatis mundari ab iniustitia sua, ne, in securitate remissus, neglegens uideretur esse post ueniam.*

15 Gregor, Mor. IV praef. 3, CCL 143. S. 160.

16 Gregor, Mor. IX,34,54, CCL 143, S. 495.

17 Z.B. Augustinus, De nuptiis et concupiscentia 1,1, CSEL 42, S. 212: *qui nihil peccati esse in paruulis dicunt, quod lauacro regenerationis abluatur*; ders., De adulterinis coniugiis I,28,35, CSEL 41/1, S. 381: *ut etiam hoc peccatum cum ceteris lauacro regenerationis abluatur*; Beda, Hist. eccl. IV,13, ed. SPITZBART, S. 356: *Itaque episcopus, concedente immo multum gaudente rege, primos prouinciae duces ac milites sacrosancto fonte abluebat*; Hraban, Hom. de festis 22, PL 110,44BC: *ablutisque fonte salutari credentibus, supervenienti Spiritui sancto templum venerabile paretur.*

18 Augustinus, Conf. I,11,17, ed. BERNHART, S. 38.

19 Beda, Hist. eccl. III,7, ed. SPITZBART, S. 224.

caelestis introitum.[20] Die Juden von Clermont baten nach Gregor von Tours darum, *ut abluamur baptismum, ne in hoc delicto permaneamus.*[21]

Im Deutschen wird man in der Taufe außer gereinigt und gewaschen auch »geläutert«[22] und »gesäubert«: *des minnet ouch iuch der himilisk vater, daz ir geloubt an sinen ainborn sun unde hat iuch dar umbe mit der heiligen toufe, die ir enphangen habet in dem namen sines vil lieben sunes ersubert unde errainiget von allen iwern sunden.*[23] Man wird *von allen mailen erwaschen.*[24] Die Pantaleon-Legende spricht von jemandem, der bereits getauft war, als: *des lîp gereinet und getwagen mit dem vil hêren toufe was.*[25]

Nominale Bezeichnungen für die Taufe in ihrer reinigenden Wirkung sind einmal *lavacrum* für das Eintauchen ins Taufwasser,[26] mit dem feststehenden Ausdruck *lavacrum baptismatis.*[27] Bei *balneum* ist zweifellos an ein Körperbad zu denken; in der Auslegung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn wäscht Gott die Heidenschaft als Heimkehrer mit dem »Bad der Taufe« (*balneo baptismatis abluit*).[28] Dazu kommt *unda* »Woge«, »Meer« (*unda baptismatis*).[29] Obwohl *fons* ein üblicher Ausdruck für den Tauf»brunnen« ist, scheint es sich beim »Quell« oder »Brunnen« nicht um eine »verblaßte« Metapher zu handeln, da die Metaphorik gerade daran häufig anknüpft (dazu Kap. XI,6a).[30] Der Taufende reinigt mit der Quelle (dem Brunnen) der heilsamen Waschung (*et mox fonte lauacri salutaris ablutus*)[31] oder der Quelle des Heilands[32] vom Schmutz

20 Beda, Hist. eccl. V,7, ed. SPITZBART, S. 448.

21 Gregor von Tours, Histor. V,11, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 296. Vgl. ebd. V,34, S. 342; VI,34, Bd. 2, S. 58-60.

22 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 359: *und bereiteten sich daz sie gelûtert wûrden mit der der toufe.*

23 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 174.

24 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 77.

25 Konrad von Würzburg, Pantaleon 148f., ed. WOESLER, S. 6.

26 Pacianus, Sermo de baptismo, PL 13,1093B: *Lavacro enim peccata purgantur; chrismate sanctus Spiritus superfunditur; utraque vero ista, manu et ore antistitis impetramus.* Vgl. VAN ASSENDELFT, *Sol*, S. 235(f.).

27 Z.B. Beda, In Lc. I, CCL 120, S. 84: *post lauacrum baptismatis*; Ps.-Gregor, In 7 psalm. poenit. IV, PL 79,591C: *Unde etiam super baptizatum Dominum in columbae specie Spiritus sanctus descendit; ut ex hoc aperte ostenderet quia spiritalis gratia per lavacrum baptismatis credentium corda mundaret.*

28 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,892A.

29 Thietmar von Merseburg, Chron. I,24, edd. HOLTZMANN - TRILLMICH, S. 26: *et in ipsa pueri nativitate sacri baptismatis unda ablueret*; Beda, De Templo II, CCL 119A, S. 208: *baptismatis unda*; vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,42,2,6, Bd. 2, S. 503 (Papst Johannes VIII.): *in extremo vitae positum necdum baptismi unda lotum.*

30 Vgl. Konrad von Würzburg, Pantaleon 2128f., ed. WOESLER, S. 72: *si liezen netzen unde baden sich in des toufes brunnen.*

31 Beda, Hist. eccl. III,23, ed. SPITZBART, S. 276.

32 Beda, Hist. eccl. IV,16 (14), ed. SPITZBART, S. 366: *Concessit rex, et ipse instructos eos uerbo ueritatis, ac fonte Saluatoris ablutos, de ingressu regni aeterni certos reddidit.*

der Sünden: *a peccatorum suorum sordibus fonte Saluatoris abluit.*[33] Im Deutschen wird man auch »mit« dem Taufbrunnen »gewaschen«: *diu hæidenschaft wart getwagen mit dem taufbrunnen.*[34] Dies ist eine Verpflichtung für alle Getauften: *Alle mensche, phaffen oder leyen, die da erlost sin mit dem tûren blûte und gewaschen in dem heiligen bûrnen der tûfe, die suln gen in der othmûticheit und bewonen in dem heiligen geyste.*[35]

Wovon wird gereinigt?

In der Taufe wird man vor allem von der Erbsünde gereinigt. Venantius Fortunatus gibt die Inschrift des frühchristlichen Baptisteriums in Mainz wieder:

II,11,1 *Ardua sacrati baptismatis aula coruscat,*
quo delicta Adae Christus in amne lavat.
hic pastore deo puris grex mergitur undis,
ne maculata diu vellera gestet ovis.
traxit origo necem de semine, sed pater orbis
purgavit medicis crimina mortis aquis.[36]

Die Taufe wäscht mit der Schuld der Stammeltern[37] die »Vergehen der früheren Blindheit« ab (*De sacramento aquae nostrae qua ablutis delictis pristinae caecitatis*);[38] metaphorisch wird der Täufling auch vom »Tod«[39] oder vom »Schmutz der alten Verfehlung«[40] gereinigt. Der »Flecken« bliebe sonst immer an der Seele: *der flecke den die sele hat vnd der worden ist von der erbe sûnden, der blibe ewicklichen in der selen, wer es das sû nût wurde gereineget in dem wasser des heilgen touffes.*[41] Diese Reinigung ist gleichzeitig eine »Wiedergeburt«: Der

33 Beda, Hist. eccl. V,10. ed. SPITZBART, S. 496.
34 Sante Servatien Leben 182f., ed. WILHELM, S. 157.
35 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 73.
36 Venantius Fortunatus, MGH AA 4/1, S. 40(f.): *De baptisterio Magantiae.*
37 Hrotsvitha, Passio s. Gangolfi martiris 33-36 (Opera, ed. HOMEYER, S. 100): *Inclyta nam genitrix tali faetu pie felix In mundi lucem fudit ut hanc sobolem, Ocius abluitur vetulis baptismate culpis, Quas protoplastes obtinuere patres.*
38 Tertullian, De baptismo 1,1, CCL 1, S. 277.
39 Tertullian, De baptismo 2,2, CCL 1, S. 277: *nonne mirandum est lauacro dilui mortem?*
40 Hrotsvitha, Passio s. Dionisii 36f. (Opera, ed. HOMEYER, S. 194): *Qui pariter (cuncti) sacro baptismate tincti, Prorsus delicti mundantur sorde veterni*; dies., Passio s. Agnetis 33f. (ebd. S. 211): *Quae nam, tincta sacri pura baptismatis unda Et de delicti maculis mundata veterni.*
41 Konrad Bömlin, Unus est magister vester, Christus (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 83-90) S. 86. Unter verschiedenen Wirkungen der Taufzeremonie ordnet der Autor dies der Chrismatio zu: *der flecke vnd die vermoseiunge der selen, die nimet der krisseme abe* (ebd.).

Mensch wird *gerainet mit ainer tŏfelicher geburt. dc ist swenne der mensch wirt getŏfet in dem hailigen tŏfe. wan in dem wirt er geweschen un(d) gerainet von allen sinen sůnden. die im angeborn sint. von vater un(d) von můter. wan ain iegelich mensch dc ze dem himelriche wil komen. der můz zwiero werden geborn wil er werden behalten.*[42] Als dritte »Geburt« nennt Hugo von Trimberg im »Renner« das (selige) Sterben:

Alle menschen sint verlorn,
Die niht drîstunt sint geborn:
Diu muoter ir kint von êrste gebirt,
In der toufe ez reine wirt,
Der tôt gebirt ez hin ze gote,
Swie er doch sî ein scharpfer bote.[43]

Die Ausfaltung der Erbsündenlehre führte zur Notwendigkeit der Kindertaufe; ungetauft sterbende Kinder, so Gregor, würden »vom Schmutz der Sünde ungewaschen« (*inabluta sorde peccati*) in »die Finsternis« kommen.[44] Bei Kleinkindern kann es nur die Erbsünde sein, die abgewaschen wird: *Perfectis autem aetate baptismum vel ad purgationem originalis noxae, vel ad abolitionem actualis peccati proficere credimus; parvulis autem, ut ab originali peccato abluantur, quod ab Adam per primam nativitatem traxerunt.*[45]

Doch es wird oft betont, man werde in der Taufe von **allen** Sünden gereinigt:[46] *es ward ôch nie mentsch so sůndig, wenn es getôffet wirt in dem namen dez vatters und des sunes und des hailgen gaistes, im sigent all sin sůnd ab gewåschen; hat er si joch nie gebihtet noch gebůtzet, so ist er doch luter und rain worden in dem hailgen tôf.*[47] Gott ist deshalb zu loben, *wane er hat vns geschaffen vnd hat vns erlost mit sines selbes libe. vnd hat vns dar zv gereiniget in der heiligen toufe von allen vnsern sunden.*[48] Gegenüber der häretischen Auffassung, in der Taufe würden die Sünden nur oberflächlich vergeben (*qui dicunt*

42 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 24; ebd. S. 25: *sich un(d) in der gebůrte diu da kumt von dem wazzer un(d) von dem hailigen gaiste* (vgl. Jh. 3,5). *wierstu rehte geweschen un(d) gerainet von allen dinen sůnden.*

43 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 293.

44 Gregor, Ep. III,7, CCL 140, S. 154: *Secundum capitulum aduersus eum uidetur esse propositum de infantibus eius iussu a sacri baptismatis susceptione prohibitis atque ita inabluta sorde peccati defunctis in tenebris.*

45 Isidor, De ecclesiasticis officiis II,25,7, PL 83,822A.

46 Vgl. Augustinus, Sermo 57,8, PL 38,390: *Ecce baptizabimini, omnia ibi vestra peccata delebuntur: nullum omnino ibi remanebit. Si quid mali aliquando gessistis, fecistis, dixistis, concupistis, cogitastis, totum delebitur.*

47 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 5.

48 Predigten, ed. LEYSER, S. 110.

peccata in baptismate superficie tenus dimitti), hebt Gregor die grundlegende Sündentilgung bei diesem Sakrament hervor: *in quo principaliter ad caelestis munditiae mysterium anima ligatur, ut absoluta radicitus a peccatis omnibus soli illi inhaereat, de quo propheta ait: »Mihi autem adhaerere Deo bonum est«* (Ps. 72,28).[49] Ermengaudus, wahrscheinlich ein früherer Waldenser, bekennt, daß die Taufe von allen Sünden reinige, wo und wem auch immer sie im Glauben gespendet werde: *Et ideo fides est catholicae Ecclesiae per universum mundum, in quacunque parte nomen Christi celebratur et creditur, sive sint parvuli, sive magni, sive viri, sive mulieres, si hoc sacramentum baptismi receperint, sine dubio salvantur, et ab omnibus peccatis, sive ab originalibus, siva ab actualibus, cooperante gratia Spiritus sancti, mundantur et purificantur, nisi in corruptionem peccati ceciderint post lavacrum baptismi antequam moriantur.*[50]

Heilsgeschichtlich gesehen wurde das Heidentum in der Taufe vom »Schmutz der Götzenbilder« gereinigt (*emundata per baptismum a sordibus idolorum*).[51] Von der Bekehrung der Mittelangeln berichtet Beda einen alltäglichen Missionserfolg: *multique cotidie* [...] *abrenuntiata sorde idolatriae, fidei sunt fonte abluti.*[52]

Prophetien und Typologien

Als zentrales Sakrament des Christentums wird die Taufe durch Prophetien und Typologien bestätigt, wodurch sich viele Möglichkeiten ergeben, beim Sprechen über dieses Sakrament auf Formulierungen aus dem Alten Testament zurückzugreifen. Als Wortprophetie zeugt die Verheißung Ez. 36,25 *et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris* von der reinigenden Wirkung der Taufe.[53] Hieronymus fügt die Bedeutung des Wassers in Genitivform in das Zitat ein.[54] Der Schwarzwälder Prediger übersetzt in seiner Paraphrase die »Befleckungen« gleich als »Sünden«: *Er sprichet. ich wil ûf iuch giezen ain raïnez wazzer. un(d) von dem werdent ier geweschen un(d)*

49 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 910.
50 Ermengaudus, Contra haereticos 12, PL 204,1257BC.
51 Rupert, De s. trinit. XLI,3, CCCM 24, S. 2076.
52 Beda, Hist. eccl. III,21, ed. SPITZBART, S. 268.
53 Bei Thomas von Aquin, Summa theol. III,66,7, Bd. 4, S. 521, dient dies als Argument dafür, daß ein Untertauchen nicht zwingend notwendig sei: *quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communior usus; potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis; vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ez. 36,25, »Effundam super vos aquam mundam«, sicut et beatus Laurentius legitur baptizasse.*
54 Hieronymus, In Ez. XI, CCL 75, S. 506: *et sanctificaui illos et gloriae pristinae restitui, ita ut, super credentes et ab errore conuersos, effunderem aquam mundam baptismi salutaris, et mundarem eos ab abominationibus suis et ab uniuersis erroribus quibus fuerunt occupati*; vgl. ebd. S. 509.

gerainet von allen iuwern súnden. Welez ist dc rain wazzer dc da got ûf uns wil giezen. dc uns dc gerainegon mach von allen unsern súnden? sich dc ist niht anders wan dc wazzer des hailigen tŏfez.[55] Rudolf von Ems nennt den Propheten nicht beim Namen, dessen Verheißung er zitiert:

3204 *ein wîssage sprichet dort:*
»swennich geheileget an iu bin,
niuwen geist und niuwen sin
gibe ich iu vil werde.
ich samen iuch von der erde
und begiuze iuch algemeine
mit einem wazzer reine,
daz iuch von sünden reinet.«
hie mite ist bescheinet
des reinen toufes reinekeit.[56]

Auch auf das Beflecken nach der Taufe konnte man ein Prophetenwort beziehen: *abhominabilem fecisti decorem tuum* (Ez. 16,25). *als ob er spreche: sundiger mensche, waz du unrein bist worden nach der tůfe, da du inne weres gewashen, und hast dine zirheit sere vorlorn.*[57]

Neben den Wortprophetien werden vor allem Typologien (Realprophetien) in das christliche Sprechen von der Taufe einbezogen; dazu eignen sich grundsätzlich alle Stellen der Bibel, an denen von Wasser, Brunnen oder Untertauchen die Rede ist.[58] Hier beschränke ich mich auf wenige Beispiele, die für die Reinigungsmetaphorik besonders aussagekräftig sind.

Die Präfigurierung der Taufe durch die Sintflut (Gn. 6,12ff.)[59] ist bereits neutestamentlich. Nach 1 Ptr. 3,20f. wurden in der Arche nur wenige, nämlich acht Menschen »durch das Wasser (*per aquam*) gerettet«: *quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma: non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio in Deum per*

55 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 25. Vgl. Predigten, ed, SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 97: *ich gieze, spricht got, ein reine wazzer ůf ůch und so werdet ir gereiniget von allen ůwern sůnden.* Dort ist es jedoch die Gnade des Hl. Geistes als Voraussetzung für die Reue: *unser herre got derne gieze sin wazzer zu aller erst uf uns, sone volkůme wir niht zu dem bůrne der růwe und der zehere. unsers herren gotes wazzere daz ist der heilige geist.*

56 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, ed. PFEIFFER, Sp. 81.

57 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 15.

58 Überblick bei SUNTRUP, Bedeutung, S. 339–341. Aus theologischen Gründen möchte DANIÉLOU, Liturgie, S. 83, viele dieser nur "illustrativen Analogien" von (echten) Typologien unterscheiden. Vgl. KANTOROWICZ, Baptism, S. 211: "any event or action connected with water would have evoced in early-Christian typological thinking some association with baptism."

59 Dazu LUNDBERG, Typologie, S. 73–116; DANIÉLOU, Liturgie, S. 80–89; RAHNER, Symbole, S. 220ff.; FREYTAG, Kommentar, S. 33, 135f., vgl. 109; auch REINITZER, Wasser.

resurrectionem Iesu Christi. Nicht zuletzt aufgrund dieser Stelle will Jean Daniélou von einer "Taufsymbolik" sprechen, "in der das Wasser nicht in erster Linie als reinigendes, sondern als todbringendes Element gebraucht wird."[60] Dennoch kann die Analogie zur Taufe gerade im Waschen gesehen werden, und zwar schon deshalb, weil auch die Sintflut häufig als ein Akt der Reinigung verstanden wird.[61] Schon Philon spricht davon, daß »der Schöpfer der Erde« sich entschlossen hatte, »die Erde mit Wasser zu reinigen«, und er deutet dies als Wille Gottes, daß »die Seele eine Reinigung von ihren unsagbar vielen Freveln vornehme und sich ihre Befleckungen abwasche und abspüle nach Art einer heiligen Reinigung.«[62] Diese Auslegung des jüdisch-hellenistischen Theologen ist schon deshalb aussagekräftig, weil sie zeigt, daß es sich nicht um eine nachträgliche Angleichung des Typus an den Antitypus handeln muß, wenn christliche Autoren bei der Tauftypologie das Reinigen durch die Sintflut hervorheben – was freilich bei Tertullian der Fall zu sein scheint, da er sie mit der einschränkenden Formel *ut ita dixerim* eine »Taufe der Welt« nennt.[63] Zweitens zeigt gerade der Hinweis auf die »heilige Reinigung«, daß auch hierbei mehr kultische Reinigungen im Hintergrund stehen, weniger Waschvorgänge des Alltagslebens.

Die Liturgie der Kirche läßt in der Taufwasserweihe der Osternacht das Wasser durch das Schweben des Geistes über den Wassern (Gn. 1,2) heiligende und sündenreinigende Kraft erhalten;[64] mit der Sintflut – als zweitem Typus – wusch Gott die schlimmen Vergehen der Welt mit Wasser ab und »bezeichnete« (*signasti*) dadurch die Taufe, damit durch dasselbe Element »die Laster ihr Ende und die Tugenden ihren Anfang« nehmen: *Deus, cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur: ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet.*

60 DANIÉLOU, Liturgie, S. 80.

61 Vgl. Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 2, S. 174: *wie die welt gar zu stark bekotigt war [...], hat es der getlichen gerechtikeit fir guet gedunkht, solche besudlte welt ins badt zu fieren.* Ps.-Abraham, Centi-folium Stultorum, S. 412: (Noahs Taube sollte nachsehen, ob das Wasser gefallen) *und der Sůnden-Wust verschwemmt seye.*

62 Philon von Alexandrien, Über die Nachstellungen 46,170, dt. HANS LEISEGANG (Philo, Werke, Bd. 3, Breslau 1919, S. 329).

63 Tertullian, De baptismo 8,4, CCL 1, S. 283: *quemadmodum enim post aquas diluuii quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum ut ita dixerim mundi [...].*

64 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 311f.: *warvmb gleich ober dem wasser? antworten die h lerer, das damahlen der h geist habe dises klare Elemendt auserwelt vndt gweiht mit seinem schatten, damit es kinfftiger zeit mit dem selbigen die Erbsindt abwasche vndt also die sehl klar mache.* Der Hl. Geist erschien auch als Taube über dem Jordan, *zum zeignus, das er der anfenger seie dises allgemeinen mitels der selikeit. das also mich vndt dich das wasser des h tauff hat gereinigt von der Erbsindt.* Vgl. ebd. S. 389: *darvmb: er hat das selbe Elemendt gheiligt, damit es zu seiner zeit die krafft habe, die Erbsindt durch den tauff abzuwaschen.*

Deus, qui, nocentis mundi crimina per aquas abluens, regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti: ut, unius ejusdemque elementi mysterio, et finis esset vitiis et origo virtutibus.[65] Bei Petrus Chrysologus wusch das Wasser der Sintflut den Sündenschmutz der Welt ab: *Cum mundus intra generis humani primordia perdeflenda nefando uitiorum squalore sordesceret, et totus criminum foeteret horrore, ac paene ipso iniquitatis suae fumo fuscare caeli tantam contenderet claritatem, quadraginta diebus et noctibus expiaturus terram caelestis imber effunditur, ut quia perire sibi mundus, quod factus fuerat, iam deflebat, gauderet tali baptismate se renatum, scieretque quod est non se naturae, sed auctoris sui gratiae iam debere, ipsamque nostri baptismatis formam terra, nostra corporis origo, praelibaret, ut quae ante natos homines producebat ad mortem, hos ad uitam perduceret iam renatos.*[66] Im Reinigen von Sünden liegt auch sonst die Analogie, besonders in Auslegungen von Ps. 28,10; Cassiodor: *Nam sicut istud purgat animas sordibus peccatorum, ita et illud diluuium mundi crimina probosa deleuit.*[67] In einem allegorischen Wörterbuch heißt es zu »diluvium«: *Dicitur baptismus, unde secundum aliam litteram: Dominus diluvium inhabitare facit, id est aquas baptismi; per gratiam quae crimina mundi purgant, sicut per diluvium mundatus est mundus.*[68]

Durch die Wasser der Sintflut wurde die Erde außer von den Sündern von den (Tod-)Sünden der Menschheit gereinigt; gelegentlich auch vom Blut Abels (*et sic terra de criminalibus peccatis mundata est, et de sanguine Abel quem biberat*).[69] Die Formulierung der frühmhd. »Summa theologiae« *di erdi giwusc du sinvluot* (v. 231) scheint sich auf den Fluch Gottes über die Erde (Gn. 3,17) zu beziehen: *Nach unsir vordirin valli virvluchit wart du erdi i midalli* (vv. 225f.);[70] als Typus der Taufe "tilgt das reine Wasser der Sintflut den Fluch der Erde".[71]

Sprachlich zeigt sich die Typologie z.B. in der Metapher von der Taufe als *diluvium* des Sünders.[72] Oder das Wasser der Sintflut »bezeichnet« (*designat*) die Taufe: *Noe per aquam et lignum liberatur; lignum et aquam crucem designat et baptisma. Sicut enim ille cum suis per lignum et aquam salvatur, sic familia Christi per baptismum et*

65 SCHOTT, Meßbuch, S. 441.
66 Petrus Chrysologus, Sermo 166,3, CCL 24B, S. 1020; vgl. ebd. 147,4, S. 910: *Hinc est quod inueteratam malis terram abluit ulciscente diluuio* [...].
67 Cassiodor, In ps. 28,10, CCL 97, S. 254; ebd.: *Merito ergo pro baptismate »diluuium« positum est, ad cuius similitudinem constat effectum.* Danach Hraban, De universo XI,21, PL 111,330BC.
68 Alanus, Dist., PL 210,771AB.
69 Hildegard, Ep. 49, PL 197,255A.
70 Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 38f.
71 FREYTAG, Kommentar, S. 135.
72 Maximus von Turin, Sermo 50,2, CCL 23, S. 198: *Baptismum enim peccatori diluuium est consecratio est fideli. Per lauacrum enim domini saluatur iustitia necatur iniustitia.*

crucis passionem sanatur.[73] Die Sintflut ging der Taufe als *figura* voran:[74] *cum mundi crimina quondam in figuram baptismi diluuio purgarentur.*[75] Eine rhetorische Frage läßt keinen Zweifel daran zu, daß durch die Taufe wie durch die Sintflut »alle Sünden abgewaschen werden«: *Nonne hoc est diluvium, quod est baptisma, quo peccata omnia diluuntur, sola iusti mens et gratia resuscitatur?*[76] Aufgrund von Gottes Klage über die Menschen als »Fleisch« (Gn. 6,3) bestimmt Ambrosius die in dem durch die Sintflut präfigurierten Taufwasser abgewaschenen Sünden als »fleischlich«: *Aqua est, qua caro mergitur, ut omne abluatur carnale peccatum. Sepelitur illic omne flagitium.*[77]

Außerhalb der Tauftypologie kann die Sintflut vor allem dort als Reinigung verstanden werden, wo man ihre richtende Funktion hervorhebt. Daß es sich dabei nicht um eine so schlimme Strafe wie bei der Feuersbrunst von Sodom handelte, entspricht der leichteren Verfehlung der »natürlichen« Unzucht gegenüber der »widernatürlichen« Sünde der Homosexualität: *Quare diebus Noe peccatum mundi aqua ulciscitur, hoc vero Sodomitarum igne punitur? – Quia illud naturale libidinis cum feminis peccatum quasi leviori elemento damnatur: hoc vero contra naturam libidinis peccatum cum viris, acrioris elementi vindicatur incendio: et illic terra aquis abluta revirescit; hic flammis cremata aeterna sterilitate arescit.*[78] Zu einem anderen Brand kommt der Dichter des »Himmelreich« von der Auslegung des Regenbogens her:

6,1 *Wazzer unde fiur sind scinich an dem regenbogen,*
dei ich bildicliche in die rede han gezogen.

Wasser und Feuer sind *zwei starchiu gotes gerihte* (6,7); das Wasser meint die Sintflut, das Feuer das Jüngste Gericht (als apokalyptischen Weltbrand):[79]

6,9 *mit deme wazzere ward diu werlt hie bevore gereinet,*
mit deme fiure here nach an den die sich habent vermeinet.

Acht Menschen überstanden die Flut in der Arche; die recht gelebt haben, werden das Feuer überleben (*gnesent in dere gluote*):

73 Isidor, In Gn. 7,2, PL 83,229BC.
74 Ambrosius, De sacramentis II,1,1, CSEL 73, S. 25: *In diluvio quoque figuram baptismatis praecessisse hesterno coepimus disputare.*
75 Beda, In Lc. I, CCL 120, S. 84.
76 Ambrosius, De sacramentis II,1,1, CSEL 73, S. 26; vgl. ebd. S. 25f.
77 Ambrosius, De mysteriis 3,11, CSEL 73, S. 93; ebd. 3,10, S. 92f. (zu Gn. 6,3): *Quo ostendit deus, quia carnali immunditia et gravioris labe peccati gratia spiritalis avertitur. Unde volens deus reparare, quod dederat, diluvium fecit, et iustum Noe in arcam iussit ascendere.*
78 Alkuin, Interr. et resp. in Gn. 191, PL 100,543AB.
79 Zur Sintflut als Typus des Weltgerichts RAHNER, Symbole, S. 512ff. (Lit.!).

do ward diu erde von dere liute unrehte gewasken,
denne wirdit si uber al mit rehte b(e)cheret in asken.
daz ergangene wizze wir, des chůmftigen g(e)warte wir,
deiz gnædiclich uber unsich werd(e), des dige wir ze dir.[80]

Als warnendes Beispiel dient die Sintflut als Strafgericht Gottes für (vor allem geschlechtliche) Verfehlungen; auch dabei »wäscht« Gott die Erde von der Sünde:

Luxuria konde de lude do vordrenken
Vnde kan noch wol alle dage menge sele senken.
De erde wart gewasken van der sunde stank,
Dorch der bernden leue mannich do vordrank.[81]

Auch der Durchzug durch das Rote Meer ist ein alter Typus für die Taufe,[82] bei dem man sich auf ein Apostelwort berufen konnte; nach 1 Kor. 10,1f. waren alle Väter unter der Wolke und zogen alle durchs Meer, *et omnes in Mose baptizati sunt in nube et in mari.*[83] Obwohl beim biblischen Bericht nicht von einem Reinigen die Rede ist,[84] vielmehr von einem Untergehen der Feinde im Wasser, kann in der Deutung auf die Taufe doch von einem Reinigen gesprochen werden: *A peccato mundat, quod significatum est in mari Rubro, ubi submersi sunt Ægyptii, sed filii Israel exierunt securi.*[85] Oder: *daz rote mer daz bezeichent die heilige tůfe da mit wir mit erloste wůrden und gewaschen wůrden von allen unsern sunden.*[86] Hier reinigt die Taufe, deren sichtbares Zeichen vom Roten Meer präfiguriert wird.[87] Die Schwierigkeit, vom biblischen Bericht zu einem Reinigen zu kommen, zeigt sich in Formulierungen wie »von Sünden waschen und (Teufel und Sünden als) seine Feinde ertränken«,

80 Vom Himmelreich (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 1, S. 383).
81 Joseps Sündenspiegel, ed. SCHÜTZ, S. 197.
82 Dazu LUNDBERG, Typologie, S. 116–145; DANIÉLOU, Liturgie, S. 90–102; KARL-AUGUST WIRTH, Art. »Durchzug durch das Rote Meer« (RDK 4, Sp. 612–634); sowie die reichen Belege bei MEIER - SUNTRUP, Zum Lexikon, S. 430–433.
83 Z.B. Ambrosius, De sacramentis I,6,20, CSEL 73, S. 24.
84 Bei DANIÉLOU, Liturgie, S. 92, stützt dies seinen Zentralgedanken: "Taufe war nicht in erster Linie Reinigung, sondern Befreiung und Neuschöpfung."
85 Hugo Ripelin, Comp. VI,9, S. 208.
86 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 44.
87 Hugo von St. Viktor, De arce Noe morali IV,9, PL 176,679AB: *Spiritus autem est id quod gratia Dei sub visibilibus sacramentis invisibiliter operatur, verbi gratia (ut unum exemplum ponamus): Mare Rubrum praefiguravit baptisma, quod nunc in sancta Ecclesia consecratur. Ipsum autem baptisma visibile significat emundationem criminum, quam Spiritus sanctus sub sacramento, quo corpora unguntur, invisibiliter in animabus operatur. Mare Rubrum igitur umbra et figura est; baptisma autem aquae visibilis, quod nunc habeamus, corpus et res; emundatio vero peccatorum spiritus et veritas.*

die das Waschen nur als zweite Metapher dem Vernichten der Feinde an die Seite stellen: *un(d) dc wier in dem hailigen tǒfe alle unser sůnde abweschen. un(d) och alle unser vigende in dem ertrencken.*[88] Häufig heißt es jedoch nur, die Schuld »gehe unter« oder werde »begraben«;[89] Ambrosius: *Quid enim aliud in hoc cottidie sacramento docemur, nisi quia culpa demergitur et error aboletur, pietas autem et innocentia tota pertransit?*[90] Oder die Sünden werden in dem als Rotes Meer verstandenen Taufbrunnen »getilgt«.[91] Der »Durchgang« – *transitus* als Etymologie von *pascha* – durch den Taufbrunnen ist wie der durchs Rote Meer ein »Durchgang vom Schmutz zur Heiligung« (*ab inquinamento ad sanctificationem*).[92] Origenes versteht die Ägypter als die bösen Geister, denen der Mensch dadurch entkommt, daß er ins Rote Meer der Taufe hinabsteigt, das er – vom Sündenschmutz gewaschen – als »neuer Mensch« wieder verläßt, bereit, »(dem Herrn) ein neues Lied zu singen« (Jes. 42,10): *Quae conantur quidem insequi, sed tu descendis in aquam et evadis incolumis atque ablutis sordibus peccatorum homo novus adscendis paratus ad cantandum canticum novum.*[93] Daß »alle« Ägypter im Meer ertranken, ist ein Argument dafür, daß in der Taufe *alle sůnden abe genummen vnd abe geweschen* werden.[94] Wer behauptet, die Sünden würden nicht vollständig (*funditus*) in der Taufe getilgt, müßte auch bestreiten, daß die Ägypter wirklich getötet worden seien.[95] Bei Quodvultdeus wirkt die Deutung zurück auf das Verständnis der biblischen Vorgänge; während Gott mit dem Wasser die einen tötete, »reinigte« er

88 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 25; vgl. ebd. S. 26.

89 Z.B. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 195: *daz rote mere daz bezeichent die heilige toufe, wan daz ist daz wazer unde der rote swaiz* (! vgl. Lk. 22,44) *der da floz uz des heiligen Christes siten* (Jh. 19,34), *wan da hat er alle iwer vint, daz sint alle iwer sunde, inne ertrenchet.* Vgl. Ezzo 345f. (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 23): *den tievel unt allez sin here den verswalh daz rote toufmere.*

90 Ambrosius, De mysteriis 3,12, CSEL 73, S. 94.

91 Zeno von Verona, Tractatus II,26, CCL 22, S. 200: *Mare fontem sacrum debemus accipere, in quo, quibus aquis dei serui liberantur, iisdem, qui non fugiunt, sed portant peccata, delentur*; DANIÉLOU, Liturgie, S. 99.

92 Ambrosius, De sacramentis I,4,12, CSEL 73, S. 20: *Quid praecipuum quam quod per mare transivit Iudaeorum populus, ut de baptismo interim loquamur? Attamen qui transierunt Iudaei, mortui sunt omnes in deserto* (vgl. Jh. 6,49). *Ceterum qui per hunc fontem transit, hoc est a terrenis ad caelestia, – hic est enim transitus, ideo pascha, hoc est »transitus eius«, transitus a peccato ad vitam, a culpa ad gratiam, ab inquinamento ad sanctificationem –, qui per hunc fontem transit, non moritur, sed resurgit.* Zu dieser Etymologie CHRISTINE MOHRMANN, Pascha, Passio, Transitus (Ephemerides Liturgicae 56, 1952, S. 37-52); FREYTAG, Ezzos Gesang, S. 161; vgl. auch DANIÉLOU, Liturgie, S. 95f.

93 Origenes, In Ex. hom. 5,5, GCS 29, S. 190; DANIÉLOU, Liturgie, S. 101.

94 Konrad Bömlin, Unus est magister vester, Christus (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 85), mit Hinweis auf Bonaventuras Sentenzenkommentar (IV,1,1). Vgl. auch Caesarius von Arles, Sermo 97,1, CCL 103, S. 397.

95 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 911.

die anderen: *Vnum elementum aquarum auctore totius creaturae iubente iudicauit utrosque: separauit pios ab impiis; illos abluit, istos obruit; illos mundauit, istos occidit. Moyses figuram habuit Domini Christi, quoniam dux fuit populi. In uirga agnoscite crucem. Mare Rubrum agnoscite baptismum Christi sanguine purpuratum; regem Aegyptiorum populumque eius, auctorem peccatorum cum omnibus ministris eius.*[96] Auch sonst bezieht man die Farbangabe »Rot« auf den Gedanken, daß die Taufe erst durch die Erlösung (Christi Blut; dazu Kap. XI,4b) ihre sündentilgende Kraft erhielt: *warumbe ist aber der hailige tőf dem rôten mêr gelichet? sich dc ist darumbe. wan der zarte got von himel. der hat den hailigen tőf mit sinem rôsevarwen blůt gehailigot. un(d) in dem so hat er uns getőfet un(d) geweschen von allen unsern sünden.*[97]

Christi Taufe im Jordan

Die »Taufe der Buße« (*baptismus paenitentiae.* Mk. 1,4; Lk. 3,3), zu der Johannes Baptista aufrief, hatte nicht den Rang und die Wirkung einer sakramentalen Buße; darin sind sich die christlichen Theologen einig. Für Gregor den Großen zeigt sich dies schon darin, daß Johannes diese Taufe zur Vergebung der Sünden nur predigen, nicht jedoch spenden konnte (*quoniam baptismum, quod peccata solveret, quia dare non poterat, praedicabat*), weshalb seine Taufe die des Erlösers nur präfigurierte.[98] Petrus Chrysologus unterscheidet die Wirksamkeit der Taufen: *Per baptisma Iohannis purificabatur homo ad poenitentiam, non promouebatur ad gratiam. At Christi uero baptisma sic regenerat, sic inmutat, sic hominem reddit ex ueteri nouum, ut praeterita nesciat, non recordetur antiqua, qui de terreno caelestis iam caelestia possidet et diuina.*[99] Der Täufer, so Gregor, sage selbst, er taufe nur mit Wasser (z.B. Jh. 1,26): *Joannes non spiritu, sed aqua baptizat, quia, peccata solvere non valens, baptizatorum corpora per aquam lavat, sed tamen mentem per veniam non lavat.*[100] Darin, nur den Leib abwaschen zu können, sieht auch Ambrosius das Unterscheidende der »Taufe der Buße« von der »Taufe der Gnade«.[101]

96 Quodvultdeus, De cataclysmo 3,21f., CCL 60, S. 412; ebd. 3,24: *Totum mundet, qui totum fecit; reparet perdita, qui creauit omnia integra; exstinguat Pharaonem diabolum mortis auctorem, et suum populum liberet per aquam salutarem.*

97 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 26. Vgl. z.B. Honorius, In Cant., PL 172,373D–374A: *Mare Rubrum est baptismus martyrio Christi rubricatus, terra repromissionis est beatitudo regni coelestis.*

98 Gregor, In Ev. I,20,2, PL 76,1161A.

99 Petrus Chrysologus, Sermo 137,4, CCL 24B, S. 829.

100 Gregor, In Ev. I,7,3, PL 76,1101A. Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,2,2,2, Bd. 2, S. 240: *sed in aqua, non in Spiritu, sicut ipse ait: »Ego baptizo in aqua in poenitentiam«* (Mt. 3,11). *Sola enim corpora abluebat, a peccatis vero non mundabat.*

101 Ambrosius, In Lc. II,79, CCL 14, S. 65.

Und dennoch ist die Johannestaufe nicht nur ein Typus der Taufe als Sakrament;[102] da Jesus selbst zu Johannes an den Jordan kam, um sich taufen zu lassen, ist sie gleichzeitig ein Ereignis der Heilsgeschichte (das seinerseits typologisiert werden kann). Weniger eine sündentilgende Wirkung der Johannestaufe ist dabei von Belang, als die Tatsache, daß Jesus sich diesem Ritus unterzog: Sie wird als Einsetzung und Bestätigung des christlichen Taufritus[103] aufgefaßt, dem sich kein Christ entziehen darf.[104] So beginnt Luthers Tauflied:

34,1 *Christ vnser HErr zum Jordan kam*
nach seines Vater willen /
Von S. Johans die Tauffe na(m)
sein werck vn(d) ampt zurfůlle(n) /
Da wolt er stifften vns ein Bad /
Zu waschen vns von sůnden /
Erseuffen auch den bittern Tod /
Durch sein selbs Blut vnd Wunden /
Es galt eine newes Leben.[105]

Nach Ambrosius kann nur im Stiftungsakt der Sinn dieser Handlung liegen, da Christus frei von jeder Sünde war: *Ergo quare Christus descendit, nisi ut caro ista mundaretur, caro, quam suscepit de nostra condicione? Non enim ablutio peccatorum suorum Christo necessaria erat, qui peccatum non fecit* (vgl. 1 Ptr. 2,22), *sed nobis erat necessaria, qui peccato manemus obnoxii. Ergo si propter nos baptismum, nobis forma est constituta, fidei nostrae forma proposita est.*[106] Wenn Christus auf diese Weise »für uns« getauft wurde, dann bedeutet dies, daß dabei durchaus Sünden abgewaschen wurden, nur waren es nicht seine eigenen, es sind vielmehr unsere Sünden, die uns in der Taufe erlassen

102 So in Deutungen von »Jordan«; z.B. Petrus Damiani, Sermo 19,7, CCCM 57, S. 126: *Quid enim per Iordanem, in quo Saluator noster baptizari dignatus est, nisi baptismus?* vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1099D: *fons baptismatis, in quo electi a sorde viciorum candidantur*; vgl. LUNDBERG, Typologie, S. 146–166 ("Le Jourdain et le Baptême Chrétien").

103 Vgl. Gregor, Mor. XXXIII,6,12, CCL 143B, S. 1680: *Quia enim Redemptor noster in hoc flumine baptizari dignatus est, eius nomine debent baptizati omnes exprimi, in quo hoc ipsum contigit sacramentum baptismatis incohari.*

104 Vgl. Ermengaudus, Contra haereticos 12, PL 204,1256BC: *Unde Christus Joannis baptismum aquae sanctificare et confirmare volens, ad eum veniens, ab eodem baptismum aquae in se accipere dignatus est, praebens omnibus fidelibus exemplum, sacramentum baptismi aquae ad animarum salutem percipiendam, debere recipere, in quo, ab omnibus peccatis tam originalibus quam actualibus mundantur.* Eine alternative Einsetzungshandlung war die Fußwaschung am Gründonnerstag (Jh. 13,1–20): KANTOROWICZ, Baptism.

105 Luther, Lieder, ed. HAHN, S. 51.

106 Ambrosius, De sacramentis I,5,16, CSEL 73, S. 22.

werden.[107] Honorius: *Dominus, karissimi, non sua, sed nostra crimina lavit, et nobis baptisma suo ingressu consecravit.*[108] Im »Ezzo-Lied« heißt es:

(V) 201 *duo chom er zuo Jordane,*
getoufet wart er dare.
er wuosch ab unser missetat,
nehein er selbe nine hat.[109]

Christus wusch im Jordan die Sünden seiner »Getreuen« ab; »Kaiserchonik«:

10289 *hêrre, dû wurde getouft in dem Jordâne:*
dâ wuosce dû abe zewâre
aller dîner getriuwen missetât.[110]

Walther von der Vogelweide verbindet dies im »Palästinalied« mit einer entsprechenden Metaphorik von Unfreiheit und Befreiung:

L 15,13 *Hie liez er sich reine toufen,*
daz der mensche reine sî.
sît liez er sich hie verkoufen,
daz wir eigen wurden frî.
anders wæren wir verlorn.[111]

Solche paradox anmutenden Analogieargumente, wie wir sie etwa von dem biblischen Theologumenon »Durch seine Wunden sind wir geheilt« (Jes. 53,5)[112] kennen (dazu Kap. XII,2), erinnern an den Gedanken vom stellvertretenden Opfer des Gottessohnes als »Lamm«; sie erweisen sich auch sonst immer wieder als ein Versuch, Stationen des Lebens (und Sterbens) Christi auf ihre Heilsbedeutung für die erlöste Menschheit hin auszudeuten. Das Religionsgespräch häuft solche Aussagen über Christus: *Cuius nos nativitati renati, baptismo abluti, vulnere curati, resurrectione*

107 Vgl. Maximus von Turin, Sermo 64,1, CCL 23, S. 269: *Sed propter nos utique, qui multorum criminum peccatis obnoxii opus habebamus, ut in Christi baptismo purgaremur; atque ideo uenit dominus ad lauacrum, non ut purificetur ipse aquis, sed ut nobis aquarum fluenta purificet. Ex quo enim ille in aquis mersit, ex eo omnium credentium peccata deleuit.*

108 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,847BC.

109 Ezzo (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 19).

110 Kaiserchronik, MGH Dt. Chron. I/1, S. 270.

111 Walther von der Vogelweide, Gedichte, edd. LACHMANN u.a., S. 18. Vgl. Die Wahrheit 87–92 (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 189): *der iuch mit sinem bluote choufte unde iu di missetat absloufte. in dem Jordane wurde wir ze ware alle frige gezalt, er holte uns uz der helle mit sinem gewalt.*

112 In Verbindung mit Christi Tod und Taufe in der »Summa theologiae« vv. 162f. (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 36).

erecti, ascensione glorificati sumus.[113] Bereits Sedulius verbindet in seinem Hymnus Abecedarius »A solis ortus cardine« den Täuferspruch vom »Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt« (Jh. 1,29)[114] mit dieser Bildlichkeit einer stellvertretenden Reinigung im Jordan: Das »himmlische Lamm« »berührte« das Wasser und wusch »unsere Sünden« ab, indem es sie auf sich nahm:[115]

41 *Lavacra puri gurgitis*
caelestis agnus attigit,
peccata quae non detulit
nos abluendo sustulit.[116]

Die deutsche Fassung von Martin Luther lautet:

32,9 *Die Tauff im Jordan an sich nam*
Das Himelische / Gottes Lam.
Da durch / der nie kein Sůnde that /
Von Sůnden vns gewaschen hat.[117]

Abaelard preist dieses Heilsereignis mit dem Mittel der Wortbeharrung:

1,1 *Consecrandas intrat aquas*
Baptizatus a servo,
Qui peccata tollit nostra,
Qui non eget baptismo.

2,1 *Baptizatos qui baptismo*
Vere suo baptizat;
Statim caeli sunt aperti
Quos peccatum claudebat.[118]

Wenn Christus die »Sünde der Welt« abwusch[119] und damit »uns« in

113 Gregor von Tours, Histor. VI,5, ed. BUCHNER, Bd. 2, S. 12.
114 Erlösung 4202–4204, ed. MAURER, S. 182: *er ist daz wâre godes lam, der die werelt uber al von iren sunden reingen sal.*
115 Dies klingt an bei Ambrosius, In Lc. II,91, CCL 14, S. 73: *Vnus enim mersit, sed eleuauit omnes; unus descendit, ut ascenderemus omnes; unus omnium peccata suscepit, ut in illo peccata omnium mundarentur.*
116 Sedulius, A solis ortus cardine (Lyrik, ed. KLOPSCH, S. 28–34) S. 30.
117 Luther, Lieder, ed. HAHN, S. 49.
118 Petrus Abaelardus, In Epiphania Domini. In 3. Nocturno, AH 48, S. 168.
119 Petrus Chrysologus, Sermo 160,3 CCL 24B, S. 991: *Hodie Christus Iordanis alueum mundi peccatum lauaturus intrauit.* Vgl. Paulus Diaconus, In laudem Sancti Iohannis Baptistae 29–32 (Lyrik, ed. KLOPSCH, S. 86): *Non fuit vasti spatium per orbis sanctior quisquam genitus Iohanne, qui nefas saecli meruit lavantem tingere limphis.* Hraban, De nativitate Domini 3,1–6, AH 50, S. 195: *Magnam valde commendavit per Iohannem gratiam, Baptizatus in Iordane lavit mundi crimina, Ut credentium purgaret gentium piacula.*

seiner Person im Jordan reinigte, dann haben wir die Verpflichtung, uns taufen zu lassen, um an dieser Gnade teilzuhaben, denn wir sind nicht frei von Sünden: *Quid enim tam diuinum ad populos prouocandos quam ut nemo refugiat lauacrum gratiae, quando Christus lauacrum paenitentiae non refugit? Nemo se dicat exsortem esse peccati, quando Christus uenit ad remedium peccatorum. Si pro nobis Christus lauit, immo nos in corpore suo lauit, quanto magis nos nostra delicta lauare debemus?*[120] Zu einer solchen stellvertretenden Reinigung war nur Christus befähigt, denn nur er war frei von Sünden: *Venit baptizari in aquis ipsarum conditor aquarum ut nobis qui in iniquitatibus concepti et in delictis sumus generati* (vgl. Ps. 50,7) *secundae natiuitatis quae per aquam et spiritum celebratur appetendum insinuaret mysterium. Dignatus est lauari aquis Iordanicis qui erat mundus a sordibus cunctis ut ad diluendas nostrorum sordes scelerum omnium fluenta sanctificaret aquarum.*[121] Mit dieser Heiligung der Taufe und des Taufwassers[122] teilte Christus die göttliche Gnade der Taufe mit[123] und verlieh damit dem Taufwasser die sakramentale Kraft:

2189 *Din dauf waz unser sele gůt:*
Dar inne din rein menscheit wůt,
Daz daz wazzer an dir
Gesegent worde, und daz wir
Von dir und dez wazzers flůt
Vor leide worden wol behůt.[124]

Dies wird metaphorisch weiter begründet, wenn durch Christi Taufe das Wasser erst die Fähigkeit bekommt, nicht nur Körper, sondern auch Seelen zu reinigen: *Cumque aquae prius corpora abluerent, tamen voluit eas sanctificare, ut potestatem mundandi animas haberent.*[125] Alles

120 Ambrosius, In Lc. II,91, CCL 14, S. 73.
121 Beda, Hom. I,12, CCL 122, S. 81.
122 Z.B. Petrus Chrysologus, Sermo 157,6, CCL 24B, S. 978: *Per epiphaniam Christus Iordanis aluum baptisma nostrum consecraturus intrauit, ut quos nascendo in terra susceperat, hos renascendo eleuaret in caelum*; Otto von Freising, Chron. III,10, edd. HOFMEISTER - LAMMERS, S. 230: *Ad cuius baptismum Dominus quoque aquas sanctificaturus baptizandus venit*; Anselm (?), Meditationes 1,8, PL 158,716D; Mechthild, Licht VII,34, ed. NEUMANN, S. 282.
123 Kyrill von Jerusalem, Taufkatechesen 3,11, dt. HAEUSER, BKV I/41, S. 56: »Jesus hat, als er selbst getauft wurde, die Taufe geheiligt. Wenn der Sohn Gottes getauft worden ist, wer könnte die Taufe verschmähen, ohne als gottlos bezeichnet zu werden? Doch wurde er nicht getauft, um Verzeihung von Sünden zu erlangen, denn er war ohne Sünde. Vielmehr wurde der Sündelose getauft, um Gottes Gnade und Würde den Getauften zu vermitteln.«
124 Heinrich von Neustadt, Gottes Zukunft, ed. SINGER, S. 364.
125 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 15, PL 171,414A; Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 96): *damide hat er craft gegeben allen waszeren, also (daz) der getaufte mensche gereiniget wirt von allen sünden.*

Wasser der Welt bekam hierdurch die Kraft der Sündentilgung: *In illo denique baptismatis sacramento Iordanis unda magis est lota quam lauit, ex qua insuper uim sanctificationis omnis ubique terrarum aqua concepit.*[126] Der hier anklingende Gedanke, das Wasser sei eher gereinigt worden, als daß es hätte reinigen können, erscheint seit früher Zeit in der Formulierung, um von Sünden reinigen zu können, sei das Wasser der Taufe[127] von Christus »gereinigt« worden:[128] *Baptizatus ergo est dominus non mundari uolens, sed mundare aquas, ut ablutae per carnem Christi, quae peccatum non cognouit, baptismatis ius haberent. Et ideo qui ad Christi lauacrum uenerit peccata deponit.*[129] Solche Aussagen stellen die Analogie zur natürlichen Waschfähigkeit des Wassers auf den Kopf, und vereinzelte Versuche, diese Formulierungen an die Erfahrung rückzubinden, wirken eher hilflos. So argumentiert Maximus von Turin wohl von der »Wärme« der göttlichen Gnade her, die durch den Segen dem Wasser zuteil wird: *Purgata est enim unda, quae cum esset uilis et frigida, benedictionis dominicae calore ditata est, ita ut quae uix antea mundanas rerum maculas diluerit, nunc spiritales purificat maculas animarum.* Die Weihe macht es so »fein«, daß es als materielles Element zu einer geistigen Reinigung befähigt wird (was den grundsätzlichen Unterschied zwischen Körperlichem und Geistigem auf einen graduellen reduziert): *Nec miremini quod aquam, hoc est substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus peruenire. Peruenit plane, penetrat conscientiae uniuersa latibula. Quamuis enim ipsa subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior per occultas uitae causas ad secreta animae spiritali rore pertransit. Subtilior enim est benedictionum cursus quam aquarum meatus.*[130] Bei Heinrich von Hesler führen wohl vor allem Reimgründe dazu, das Wasser »nasser« werden zu lassen:

2817 *Da gesegendes du daz wazzer,*
daz ez worde deste nazzer,
den tot abe zu twane mite,
der von Adames ubertrite

126 Petrus Damiani, Sermo 24,4, CCCM 57, S. 151.

127 Vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 153: *daz er uns die toufe gereinigete zu aplaz unser sůnden.*

128 Ignatius ad Eph. 18,2 (Schriften des Urchristentums, Bd. 1, dt. FISCHER, S. 157): »er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen«.

129 Ambrosius, In Lc. II,83, CCL 14, S. 67; vgl. Beda, In Lc. I, CCL 120, S. 83; Petrus von Blois, Sermo 10, PL 207,590D-591A: *Venit ad aquas Jordanis, non ut aquis lavari indigeat, qui mundus est totus, non ut lavetur, sed et ut aquas lavet, et ut elemento vim mundationis ac regenerationis per virtutem sui nominis, et ablutionem sui corporis potenter infundat*; Der lüstliche Würtzgarte (SCHMIDTKE, Studien, S. 457): *nit das er gereyniget würde, sunder das er das waßer reynigt und im krafft gebe, das wir in im möchten gereinigt werden.*

130 Maximus von Turin, Sermo 13b,2, CCL 23, S. 48f.

uf al die werlt geerbet was.[131]

Die Auffassung, das Wasser sei gereinigt worden, folgt allerdings konsequent aus der Aussage, Christi »Reinheit« sei größer als jede irdische Reinheit, also auch als die des reinsten Elementes, weshalb es sich nur um eine Art »umgekehrter Taufe« handeln kann. Die Reinheit Christi teilt sich dem Wasser mit. Otfried von Weißenburg:

I,26,1 *Ther douf uns allen thihit; thaz wazar theist giwihit,*
sid druhtin Krist quam uns heim inti iz mit sinin lidin rein.
Sid er tharinne badota, then brunnen reinota:
sid wacheta allen mannon thiu salida in den undon.[132]

Durch die Berührung mit seinem »reinen Fleisch« reinigte Christus das Wasser: *Baptizatur Dominus, non mundari indigens, sed tactu mundae carnis suae aquas mundans, ut vim abluendi habeant.*[133] Ein pseudo-augustinischer Sermo setzt an der Frage an, wie man etwas »Taufe« nennen könne, wenn der Täufling »reiner« ist als das Wasser, in das er getaucht wird: *Quale hoc est baptismum, ubi purior ipso est fonte ille qui mergitur? ubi dum susceptum aqua diluit, non sordibus inficitur sed benedictionibus honoratur? Quale, inquam, saluatoris baptismum est, in quo purgantur magis fluenta quam purgant? Nouo enim sanctificationis genere Christum non tam lauit unda quam lota est. Nam ex quo saluator in aqua mersit, ex omnium gurgitum tractus cunctarum fontium uenas mysterio baptismatis consecrauit, ut quique, ubi in nomine domini baptizari uoluerit, non illum mundi aqua diluat sed Christi unda purificet. Saluator autem ideo baptizari uoluit, non ut sibi munditiam adquireret, sed ut nobis fluenta mundaret.*[134] Die Einsetzung der Taufe durch Christus wird also in einer Weise umschrieben, bei der das kreatürliche Wasser eine Würde erhält, die es zum Taufwasser (zum »Wasser Christi«) werden läßt, sobald jemand damit getauft wird (*ut qui postea immergeretur, invocato nomine Trinitatis, a peccatis purgaretur*).[135] Auch wenn es heißt, das Wasser als Element sei am Jordan geheiligt (»gereinigt«) worden, geht es um das Wasser der sakramentalen Taufe, das uns reinigt.[136] Otfried: *In doufe the unsih reinot ther ginadigo*

131 Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi, ed. HELM, S. 112; vgl. Anm. z.St.

132 Otfried, Evangelienbuch, edd. ERDMANN – WOLFF, S. 50; dazu HARTMANN, Wörterbuch, S. 340f., vgl. S. 47, 447.

133 Glossa ordinaria, nach Petrus Lombardus, Sent. IV,3,5,3, Bd. 2, S. 248; dort: *sed quia contactu mundae carnis suae vim regenerativam contulit aquis*; vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. III,66,3, Bd. 4, S. 514.

134 Maximus von Turin (?), Sermo 13a,3, CCL 23, S. 45f.; vgl. Ps.-Augustinus, Sermo 135,4, PL 39,2012.

135 Petrus Lombardus, Sent. IV,3,5,3, Bd. 2, S. 248.

136 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 25: *dc wazzer des hailigen tŏfes* [...] *dc hât got mit sinem hailigen tŏfe gehailegot. dc ez uns alle unser sünde abweschet.*

got, so ist thisu kraft allu zir heilegun undu.[137] Christus ließ sich taufen, *durch daz daz die toufe geheiliget wůrde in den drin namen des vater und des sůn und des heiligen geistes zu einem seligen bade und reinicheit al der christenheit.*[138]

Als »Bußtaufe« bot sich das Geschehen am Jordan für die tropologische Deutung einer »zweiten Taufe« von Reue und Buße an.[139] Da sie Sünden abwäscht, bestätigt die Jordantaufe die reinigende Wirkung der Abkehr von den Sünden; Tertullian: *Cui praeministram paenitentiam destinarat purgandis mentibus praepositam, uti quidquid error uetus inquinasset, quidquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id paenitentia auerrens et eradens et foras abiciens mundam pectoris domum superuenturo spiritui sancto paret quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat.*[140] Die Ermahnung des Täufers gilt auch für »uns«; mit ihr und mit seinem Vorbild des bußfertigen Lebens[141] »gab er uns als erster die Taufe«:

238 *er hiez uns alle stunde*
buozzen unser sunde
mit siuften unde mit weinen,
er sprach, wir mahten uns gereinen
mit pihten unde mit vasten,
mahten abe wascen
alle unser missetat.[142]

Laurentius von Novae ruft denjenigen, der nach der Taufe sich mit Sünden beschmutzte, dazu auf, sich selbst zum »Täufer« zu machen: *Noli tu jam quaerere neque Joannem, neque Jordanem: ipse tibi esto Baptista. Pollutus es post lavacrum, vitiata sunt viscera tua, contaminata est anima? tinge te in aqua poenitentiae, ablue te abundantia lacrymarum, exuberet fons compunctionis in extis tuis: exundent aquae vivae in fibris tuis.*[143] Bei der Rede von der »Tränentaufe« war es möglich, die

137 Otfried, Evangelienbuch I,26,9f., edd. ERDMANN – WOLFF, S. 50.
138 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 158.
139 Adelheid Langmann, Offenbarungen, ed. STRAUCH, S. 88 (im Paradigmengebet): *Ich man dich, herre, daz du getauft würde in dem Jordan, und pit dich daz du mich taufst in der minne des heilgen gaistes, daz ich bekert werd von allen mein sünten.*
140 Tertullian, De paenitentia 2,6, CCL 1, S. 322f.
141 Johannes Chrysostomus, In Mt. 10,5, dt. BAUR., BKV I/23, S. 173: »Ihn wollen also auch wir nachahmen, wollen von Schwelgerei und Trunkenheit lassen und einfach und bescheiden leben. Jetzt ist ja die Zeit der Buße für die Uneingeweihten, wie für die Getauften; für jene, damit sie nach vollbrachter Buße in die hl. Geheimnisse eingeweiht werden, für diese, damit sie die Makel der Sünde, die sie nach der Taufe begangen haben, abwaschen und so mit reinem Gewissen dem Tische des Herrn sich nahen.«
142 Adelbrechts Johannes Baptista (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 341).
143 Laurentius von Novae, De poenitentia, PL 66,93A; dazu ALTANER – STUIBER, Patrologie, S. 391.

Hyperbel von den »Strömen der Tränen« metaphorisch zu nutzen: *Vnde recte Iordanis riuus iudicii interpretatur quia nimirum electi quo sollicitus suam conscientiam discutiendo examinant eo latiores ex intimo cordis fonte lacrimarum fluuios fundunt et quia minus perfectos se esse deprehendunt sordes suae fragilitatis undis paenitentiae diluunt.*[144] Der Schwarzwälder Prediger knüpft nur locker an die Jordantaufe an und fragt: *Waz ist vns mer bezaichent pei der tauff? Sich daz ist anders nicht, wann die ander tauffunge ainer pittern rewe. Wann recht alz der mensch wart gewaschen vnd gerainigt in der tauffe von den an geporen sůnden, daz ist von vater vnd von mueter, also wirt auch der mensch gewaschen vnd gerainet in ainer lautern rewe. Wann wenn du hast ain pitter rewe vmb all dein sůnde, vnd daz du darumb die lauttern zeher vergeust, vnd lauterlichen wainest von allem deinem herczen, sich die selben haizzen zeher, die tauffen dich zu dem andern mal, vnd nement dir auch ab alle dein sůnde, die du hast getan, daz du recht alz gar on sůnde pist vnd auch wirt alz dez tages do du wůrd getaufft in der .h. tauff von des priesters hande.*[145]

Lob des Wassers

Ohne Wasser ist keine Taufe gültig. Wenn auch das Wasser nur als äußeres Zeichen der Taufgnade zu verstehen ist, auf die es bei diesem Sakrament eigentlich ankommt, so erhält hierdurch das kreatürliche Wasser eine Würde, die es vor den übrigen Elementen auszeichnet. Damit gerät ein Lob der Taufe leicht zum Lob des Wassers. Nach Tertullian zeigt sich der Vorrang des Wassers vor den anderen Elementen schon bei der Schöpfung.[146] Auch Kyrill von Jerusalem begründet die Sonderstellung des Wassers biblisch (und kosmogonisch): »Willst du wissen, warum die Taufgnade gerade an das Wasser und nicht an ein anderes Element gebunden ist, so nimm die heiligen Schriften zur Hand. Wasser ist etwas Großes und das schönste aller vier kosmischen Elemente. Der Himmel ist die Wohnung der Engel, aber er ist aus dem Wasser geworden. Auf der Erde sind die Menschen beheimatet, aber auch sie ging aus dem Wasser hervor, und vor der Erschaffung der sichtbaren Dinge im Sechstagewerk schwebte Gottes Geist über den Wassern. Die Weltschöpfung beginnt mit dem Wasser und das Evangelium mit dem Jordan.«[147] Wolfram von Eschenbach bezieht Naturkundliches mit ein, wenn im »Parzival« vor Fereifiz' Taufe der alte Priester eine kleine Wasser»mystik« entwickelt:

144 Beda, Hom. I,1, CCL 122, S. 3.
145 Fest- und Heiligenpredigten des »Schwarzwälder Predigers«, edd. PETER SCHMITT u.a. (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 14) München 1982, S. 80.
146 Tertullian, De baptismo 3,1-6, CCL 1, S. 278f.
147 Kyrill von Jerusalem, Taufkatechesen 3,5, dt. HAEUSER, BKV I/41, S. 51; hier nach der Übersetzung bei DANIÉLOU, Bibel, S. 78.

817,23 *ime wazzer er ze toufe gienc,*
von dem Adâm antlütze enpfienc.
von wazzer boume sint gesaft.
wazzer früht al die geschaft,
der man für crêatiure giht.
mit dem wazzer man gesiht.
wazzer gît maneger sêle schîn,
daz die engl niht liehter dorften sîn.[148]

Mit dieser hervorgehobenen Stellung des Wassers ließ sich die Frage beantworten, weshalb Gott nach Adams Sünde zwar die Erde verfluchte, nicht jedoch das Wasser (Gn. 3,17): *Quia de terrae fructu contra interdictum manducavit homo, non de aquis bibit; et quod praedestinavit Deus in aquis abluere peccatum, quod de fructu terrae contraxit homo.*[149] Auch nach der frühmhd. »Summa theologiae« nahm Gott das Wasser bei dem Fluch aus, denn er wollte uns *voni den meinin an dir douffi gireinin.*[150] In eschatologischer Sicht erfährt dieses Element eine Art Belohnung bei der Schaffung des neuen Himmels und der neuen Erde: *Aqua, quae Christi corpus tingere meruit, et sanctos in baptismate lavit, omnem decorem crystalli transcendet.*[151]

Weshalb Wasser?

In vielen Fällen wird die Frage, weshalb die Taufe mit Wasser und nicht mit einem anderen Element vollzogen werden muß, mit einem Hinweis auf die Waschfähigkeit des Wassers beantwortet. Petrus Lombardus beruft sich dafür auf Ambrosius (i.e. Ambrosiaster): *Ideo uniformiter id fieri in aqua praecipitur, ut intelligatur quod sicut aqua sordes corporis ac vestes abluit, ita baptismus maculas animae sordesque vitiorum emundando abstergit.*[152] Wegen der Reinigungskraft des Wassers hat Gott dieses Element ausgewählt, um mit ihm sichtbar zu zeigen, was unsichtbar (an der Seele) durch den Hl. Geist geschieht: *Quod autem per aquam baptismum datur, haec ratio est. Voluit enim Dominus ut res illa invisibilis per congruentem, sed profecto contrectabilem et*

148 Wolfram, Parzival, ed. LACHMANN, S. 372. Zum Medizinischen GERHARD EIS, Das Lob des Wassers in Wolframs Parzival (Medizinische Monatsschrift 6, 1952, S. 730f.); zum Theologischen GNÄDINGER, Wasser; Einfluß hermetischer Philosophie vermutet HAAGE, Studien, S. 55ff.

149 Alkuin, Interrogationes et responsiones in Genesin 10, PL 100,518B.

150 Summa theologiae 229f. (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 39).

151 Honorius, Elucidarium III,15, PL 172,1168D; vgl. REINITZER, Wasser, S. 119 (zu Heinrich von Hesler).

152 Petrus Lombardus, Sent. IV,3,6, Bd. 2, S. 248f.; vgl. Ambrosiaster, In Rm., CSEL 81/1, S. 193: *nam et ideo per aquam celebratur, ut sicut aqua sordes corporis abluit, ita et nos per baptismum ab omni peccato spiritaliter purgatos nos et innovatos credamus, ut quod incorporale est, invisibiliter abluatur.*

visibilem inpenderetur elementum, super quem etiam in principio ferebatur Spiritus sanctus (Gn. 1,2). *Nam sicut aqua purgatur exterius corpus, ita latenter eius mysterio per Spiritum sanctum purificatur et animus.*[153] Nach Tertullian bot sich das Wasser aufgrund seiner reinigenden Natur schon für die Heiden für Sühnezwecke geradezu an: *Igitur si (i)dolo, natura aquae quod propria sit adlegendi, (in) auspici emundationis blandiuntur, quanto id uerius aquae praestabunt per dei auctoritatem a quo omnis natura earum constituta est!*[154]

Nur selten klingt hiergegen ein Einwand an; so reinigen nach Thomas von Aquin zwar auch andere Materien wie Wein und Öl,[155] sie würden jedoch, so fügt er sogleich hinzu, üblicherweise nicht zum Abwaschen benutzt.[156] Drei *proprietates* des Wassers nennt Thomas für die Wirkung des Wassers bei der Taufe: *Quae sua humiditate lavat: ex quo conveniens est ad significandum et causandum ablutionem peccatorum. Sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris: et ex hoc competit ad mitigandum concupiscentiam fomitis. Sua diaphanitate est luminis suspectiva: unde competit baptismo inquantum est fidei sacramentum.*[157] Zu der reinigenden Kraft des Wassers können auch sonst als weitere Eigenschaften die Klarheit im Sinne von Durchsichtigkeit sowie die Kälte dieses Elementes treten; etwa im »Compendium theologicae veritatis« des Hugo Ripelin von Straßburg: *Baptismus merito fit in aqua, et non in alio liquore: quia cum homo per peccatum primi parentis incurrerit immunditiam et ignorantiam, et concupiscentiam, per baptismum ab his tribus liberatur. Et hoc notatur in proprietatibus aquæ, scilicet in puritate, perspicuitate, frigiditate. Nam baptismalis aqua sua puritate nos mundat, sua perspicuitate illuminat, atque sua frigiditate ab æstu concupiscentiæ nos temperat.*[158]

Vier Eigenschaften des Wassers nennt der Lehrer im »Elucidarium« des Honorius Augustodunensis bei der Beantwortung der Frage, weshalb Christus mit Wasser getauft worden sei: *Aqua contraria est igni. Quid est peccatum, nisi ignis? Sicut in animo ira, ita in carne concupiscentia; unde et igne supplicii punitur: et his ignis exstinguatur, in aqua baptizatur. Et est aliud: Aqua sordes diluit, sitim exstinguit, imaginem reddit; ita gratia Spiritus sancti in baptismate sordes peccatorum abluit, sitim animae verbo Dei restinguit, imaginem Dei per culpam amissam*

153 Isidor, Etym. VI,19,47f., ed. LINDSAY.
154 Tertullian, De baptismo 5,2, CCL 1, S. 280f.
155 Thomas von Aquin, Summa theol. III,66,3, Bd. 4, S. 514: *in baptismo significatur ablutio peccatorum. Sed multa alia sunt ablutiva quam aqua: sicut vinum et oleum et alia huiusmodi.*
156 Thomas von Aquin, Summa theol. III,66,3, Bd. 4, S. 515: *quod vinum et oleum communiter non sumuntur ad usum ablutionis, sicut aqua. Nec etiam ita perfecte abluunt: quia ex illorum ablutione remanet aliqua infectio quantum ad odorem, quod non contingit de aqua.*
157 Thomas von Aquin, Summa theol. II,66,3, Bd. 4, S. 515.
158 Hugo Ripelin, Comp. VI,9, S. 207.

restituit.[159] Auch anläßlich der Jordantaufe werden also Wirkungen der Taufe als Sakrament behandelt.

Tilo von Kulm spricht von einer zweifachen Wirkung des Taufwassers; es wäscht außen, während es innen das Feuer der Sünde löscht:

3229 *Set, des wassers element*
Daz vil heilge sacrament
Binnen besluzet touge,
Daz kein naturlich ouge
Mac begrifen nach gesehn:
Daz tut des heilgen geistes bren.
Daz wasser uzen weschet
Den lichnam und verleschet
Binnen gar der sunden glut.
Di vil heiz der sele tut.[160]

»Nicht jedes Wasser wäscht euch...«

Bei aller Hochschätzung des Wassers wird doch meist deutlich, daß es bei der Sündenvergebung in der Taufe nicht um eine quasi-magische Handlung geht, bei der ein durch eine Weihe mit Wirkungskraft ausgestattetes Wasser nur in der richtigen Weise eingesetzt werden müßte. Im Zusammenhang mit Dantes Formulierung *ch'ogne acqua vi lavi* (»Paradiso« V,75) hat Manfred Bambeck auf die Auslegungsgeschichte von Jh. 15,3 »Ihr seid schon rein durch das Wort (Vulgata: *propter sermonem*), das ich zu euch gesprochen habe« verwiesen.[161] Augustin — und nach ihm mancher Ausleger des Mittelalters — verstand die Stelle in dem Sinn, das Wasser reinige nur dann, wenn das »Wort« hinzukomme, also das Aussprechen der Taufformel:[162] *Quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait: »propter uerbum quod locutus sum uobis«, nisi quia et in aqua uerbum mundat? Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum.*[163] Auch der Augustin-Schüler Quodvultdeus betont hierzu, es sei die »Kraft des Wortes«, die uns durch das Wasser reinige (*Virtus Verbi per aquam*

159 Honorius, Elucidarium I,20, PL 172,1124D-1125A.
160 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 50.
161 BAMBECK, Studien, S. 25-34 (»Nicht jedes Wasser wäscht euch«), bes. S. 29-32.
162 Vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,3,2, Bd. 2, S. 244: *Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum, fit sacramentum?* [...] *Invocatio ergo Trinitatis verbum dicitur quo baptisma consecratur.* Vgl. die bei A. 5 zitierte Definition Hugos von St. Viktor.
163 Augustinus, Tract. in Jh. 80,3, CCL 36, S. 529; danach Petrus Lombardus, Sent. IV,3,1,2, Bd. 2, S. 243.

mundauit nos).[164] Damit dies nicht als Wortmagie mißverstanden werden kann, fügt Augustin hinzu, es komme weniger darauf an, daß das Wort ausgesprochen, als darauf, daß es **geglaubt** werde:[165] *Vnde ista tanta uirtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente uerbo, non quia dicitur, sed quia creditur?*[166] Demselben Zweck kann es dienen, wenn die Bedeutung der göttlichen Gnade für die Sündenvergebung in der Taufe hervorgehoben wird; auch dies läßt sich in biblischer Terminologie formulieren: Nur wenn der »Geist« hinzutritt (vgl. Jh. 3,5),[167] dann wäscht das Wasser der Taufe die Sünden ab: *Hinc cognosce, quod aqua non mundat sine spiritu.* Da ohne Christi Erlösungstod (sein »Blut« oder »Kreuz«) die Taufgnade den Menschen nicht geschenkt wäre, ist für das Sakrament der Taufe ein dritter »Zeuge« (nach 1 Jh. 5,7f.) notwendig; Ambrosius: *Ideoque legisti, quod tres testes in baptismate unum sunt, aqua, sanguis et spiritus, quia, si unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi nisi elementum commune sine ullo sacramenti profectu? Nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est.*[168]

Äußere und innere Reinigung

Das Wasser der Taufe wäscht die Flecken der Vergehen ab, obwohl diese am Fleisch nicht sichtbar sind: *Sed delicta sicut in carne non conparent – quia nemo super cutem portat maculas idolatriae aut stupri aut fraudis – ita et eiusmodi in spiritu sordent qui est auctor delicti: spiritus enim dominatur, caro famulatur.*[169] Dies ließ sich im Rahmen der Sakramentenlehre erklären, die das Abwaschen mit Wasser als äußeres Zeichen einer inneren (unsichtbaren) Gnade versteht: *quia nil aliud sacramentum, quam invisibilis gratiae signum; quod in baptismo* [...] *declarari potest; ablutio enim corporis exterior quae fit in baptismo,*

164 Quodvultdeus, De cataclysmo 3,4, CCL 60, S. 411; ebd. 3,1–3, S. 410f.: *Fons iste uisibilis similitudo est fontis aeterni. Renascemini ex aqua et Spiritu. Aqua illa non solum corporis sordes mundat, sed animam a peccatis liberat. Debetis autem nosse cur uirtus illius aquae et animae prosit et corpori. Non enim omnis aqua mundat: sanctificatur haec per consecrationem uerbi. Tolle enim uerbum, et quid est aqua, nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit Sacramentum.* BAMBECK, Studien, S. 30, denkt aufgrund des Ausdrucks *consecratio* hier an die (Taufwasser-) "Weihe", durch die freilich noch kein Sakrament entsteht.

165 Im Zusammenhang mit Magie betont z.B. Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, fol. 45ra, daß es nicht auf die Tauffformel ankomme: *Das weschen vnd die wort nemen dem kind nit ab die erbsünd. Es seint aber zeichen die vns got geben hatt / wen wir die bruche(n) so wil er inwendig vnsichtbarlich die sůnd ab lassen.*

166 Augustinus, Tract. in Jh. 80,3, CCL 36, S. 529.

167 Vgl. Luther, Lieder 34,14–17, ed. HAHN, S. 51: *Gott spricht vn(d) will / das wasser sey Doch nicht allein schlecht Wasser. Sein heiligs Wort ist auch dabey / Mit reichem Geist on massen.*

168 Ambrosius, De mysteriis 4,19f., CSEL 73, S. 96f.

169 Tertullian, De baptismo 4,5, CCL 1, S. 280.

interiorem originalis maculae designat ablutionem.[170] Eine andere Erklärung bei Ambrosius setzt am Leib-Seele-Dualismus an; das Wasser wäscht den Leib, der »Geist« dagegen die Seele: *Nam cum ex duabus naturis homo, id est ex anima subsistat et corpore, uisibile per uisibilia, inuisibile per inuisibile mysterium consecratur; aqua enim corpus abluitur, spiritu animae delicta mundantur.* Da die Sünden Leib und Seele des Menschen betreffen, muß auch beides an ihm gereinigt werden: *Nam cum delicta conmunia sint mentis et corporis, purificatio quoque debuit esse communis.*[171]

Um die häretische Auffassung zu widerlegen, in der Taufe würden die Sünden nur oberflächlich (*superficie*) vergeben, führt Gregor das auf die Fußwaschung bezogene Herrenwort Jh. 13,10 an, das er der Argumentation entsprechend in »Wer einmal gewaschen ist, braucht nicht mehr gewaschen zu werden, denn er ist ganz rein« abändert: *Si igitur peccata in baptismate funditus minime dimittuntur, quomodo is qui lotus est mundus est totus? Totus enim mundus dici non potest, cui de peccato aliquid remansit. Sed nemo resistit uoci ueritatis: »Qui lotus est, mundus est totus.« Nihil ergo ei de peccati sui contagio remanet, quem totum fatetur mundum ipse, qui redemit.*[172] Schon Tertullian führte Jh. 13,10 als *Qui semel lauit, non habet necesse rursum* an, er begründete damit jedoch die Unwiederholbarkeit der Taufe.[173]

Nur äußerlich reinigt allerdings eine solche Taufe, der sich ein Erwachsener ohne Überzeugung unterzieht:[174] er wird am Leib, nicht aber am Herzen gereinigt; Gregor von Tours wirft dies getauften Juden vor: *Nonnulli tamen eorum, corpore tantum, non corde abluti, ad ipsam quam prius perfidiam habuerant, Deo mentiti, regressi sunt, ita ut et sabbatum observare et diem dominicum honorare vidiantur.*[175] Oder es fehlt der »Geist« (Jh. 3,5); Petrus Lombardus (nach Hieronymus zu Ez. 16,4 *et in aqua non es lota in salutem*): *Sunt lavacra gentilium, haereticorum, sed non lavant in salutem. In Ecclesia etiam, qui non plena fide baptismum accipiunt, non Spiritum, sed aquam accipiunt.*[176]

170 Alanus, Sermo 3, PL 210,204C.
171 Ambrosius, In Lc. II,79, CCL 14, S. 65f.
172 Gregor, Ep. XI,27, CCL 140A, S. 911.
173 Tertullian, De baptismo 15,3, CCL 1, S. 290: *Semel ergo lauacrum inimus, semel delicta abluuntur quia ea iterari non oportet* [...]. *Felix aqua quae semel abluit, quae ludibrio peccatoris non est, quae non adsiduitate sordium infecta rursus quos diluit inquinat.*
174 Zum Problem LANDGRAF, Dogmengeschichte, Bd. 3/2, S. 87-128.
175 Gregor von Tours, Histor. VI,17, ed. BUCHNER, Bd. 2, S. 34.
176 Petrus Lombardus, Sent. IV,4,2,1, Bd. 2, S. 252; nach Hieronymus, In Ez. IV, CCL 75, S. 163f.: *multaque sunt lauacra quae ethnici, in mysteriis suis, et haeretici pollicentur, qui omnes lauant sed non lauant in salutem; proterea additum est: »Et in aqua non es lota in salutem«, quod quidem non solum de haereticis, sed et de ecclesiasticis intellegi potest qui non plena fide accipiunt baptismum salutare, de quibus dicendum est quod acceperint aquam sed non acceperint Spiritum.*

Beschmutzende Taufen

Gegen die sogenannten »Taufen« der Heiden (*baptismata gentium*) polemisiert Ambrosius; sie seien keine echten Taufen, denn sie wüschen nur den Körper ab, und man ziehe sich neue Schuld durch sie zu: *Lavacra sunt, baptismata esse non possunt. Caro lavatur, non culpa diluitur, immo in illo lavacro culpa contrahitur.*[177] Dies kehrt die Funktion einer Taufe in ihr Gegenteil: Sie reinigt nicht, sondern sie beschmutzt. Ambrosius wirft dies der »Taufe« der Juden vor: *Est enim in aliquibus et »aqua mendax«* (Jer. 15,18)*; non sanat baptismum perfidorum, non mundat, sed polluit.*[178] Nach Cyprian reinigt keine Taufe außerhalb der katholischen Kirche: *Quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare posse se opinantur; uitae fonte deserto, uitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines sed potius sordidantur, nec purgantur delicta sed immo cumulantur.*[179] Mit dem Schmutz der zweiten Taufe[180] verunstaltete man unter dem Arianer Geiserich nach Victor von Vita den Schmuck des Glaubens (*per rebaptizationis caenum fidei sui ornamenta turparent*).[181] Fromme Überlieferung zieht diese Metaphorik ins Drastische. Gregor von Tours berichtet von einer rechtgläubigen Jungfrau, die von den Arianern zwangsweise wiedergetauft werden sollte; als man sie in das häretische Bad tauchen wollte, machte sie dessen Unreinheit auch sinnlich evident: Sie schiß ins Taufwasser hinein. *Cumque in illud caenosum lavacrum vi cogeretur inmergi ac proclamaret: »Patrem cum Filio ac Spiritum sanctum unius credo esse substantiae essentiaeque,« digno aquas unguine cunctas infecit, id est fluxu ventris aspersit.*[182]

Das Taufwasser als Metapher

Bei fast allen bisher vorgeführten Belegen war das Taufwasser keine Metapher; es ist als Materie notwendig, wenn die Taufe Gültigkeit haben soll. Die Metaphorik liegt in der Reinigung von Schmutz mit Hilfe von Wasser, sowie in der Bestimmung dieses Schmutzes als Sünde. Nur in solchen Fällen, in denen von der Buße in Analogie zur Taufe gesprochen wird, steht das Taufwasser metaphorisch für die Buße oder die in Reue vergossenen Tränen. Es gibt jedoch auch sonst Möglichkeiten, das Taufwasser metaphorisch zu nutzen. Gregor der Große

177 Ambrosius, De sacramentis II,1,2, CSEL 73, S. 26.
178 Ambrosius, De mysteriis 4,23, CSEL 73, S. 98.
179 Cyprian, De ecclesiae catholicae unitate 11, CCL 3, S. 257.
180 Gegenüber Arianern, die sie wiedertaufen wollen, bekennt eine rechtgläubige Christin: *Sufficit satis me ab originale peccato baptismo salutare semel abluta fuisse et sanctam Trinitatem in una aequalitate esse confessam* (Gregor von Tours, Histor. V,38, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 350).
181 Victor von Vita, Historia I,33, CSEL 7, S. 15.
182 Gregor von Tours, Histor. II,2, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 62.

wettert heftig gegen schlechte Priester, welche durch das Spenden der Sakramente zwar anderen Gläubigen zum Heil verhelfen, selbst jedoch aufgrund ihres schlechten Lebenswandels verdammt werden. Sie vergleicht er mit dem Taufwasser, das die Täuflinge von ihren Sünden abwäscht, dann aber in den Abguß fließt: *Cui ergo rei, cui similes dixerim sacerdotes malos, nisi aquae baptismatis, quae peccata baptizatorum diluens, illos ad regnum caeleste mittit, et ipsa postea in cloacas descendit?*[183]

b) Reinigen mit Weihwasser

Das Besprengen mit geweihtem Wasser steht in alter religionsgeschichtlicher Tradition, und zwar sowohl hinsichtlich der reinigenden wie der apotropäischen Funktion. Als fester Bestandteil des kirchlichen Ritus fand es in der mittelalterlichen Liturgieallegorese ausführliche Deutung.[184] Dabei herrscht das Erinnern an die Taufe vor und damit an die Reinigung durch sie; etwa in einer Kirchweihpredigt des Honorius Augustodunensis, der vom *templum corporis nostri* spricht: *Et sicut ista domus in dedicationem prius aqua benedicta aspergitur, deinde chrismate consecratur, ita corpus nostrum prius aqua baptismatis abluitur, deinde sancto chrismate sacratur.*[185] Eine tropologische Auslegung auf die reinigende Buße findet sich beispielsweise bei Hugo von St. Viktor, wo zu dem bei der Kirchweihe versprengten Wasser auch das hinzugefügte Salz berücksichtigt wird: *Domus dedicanda, anima sanctificanda est. Aqua poenitentia est, sordes abluens peccatorum. Sal sermo divinus increpatione mordens, et condiens corde insipida.*[186] Nicht das Weihwasser reinigt hier von Sünden; es bezeichnet vielmehr die Buße, die den Menschen von Sünden reinigt.

Die Entwicklung zu einem Sakramentale führte dazu, daß dem Weihwasser auch selbst die Kraft zugesprochen wurde, kleine (»läßliche«) Sünden zu tilgen, also »abzuwaschen«.[187] Wenn häufig darauf hinge-

183 Gregor, In Ev. I,17,18, PL 76,1148D.

184 Dazu SUNTRUP, Bedeutung, S. 342-350 ("Die Besprengung mit geweihtem Wasser"); MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 320. Zur Sterbeliturgie BERGER, Brauchtum, S. 49-54.

185 Honorius, In dedicatione ecclesiae 1, PL 172,1105B-1106A. Zur dreifachen Besprengung des Altars ders., Gemma animae I,140, PL 172,593D: *Altare ter aspergitur, quia Ecclesia a tribus peccatis mortis, scilicet operis, locutionis, cogitationis emundatur.* Die Weihe »tauft« gewissermaßen die Kirche; Bruno von Segni, Tractatus de sacramentis ecclesiae, PL 165,1091D-1092A: *Aqua enim lavandis corporibus idonea est: tantam virtutem accipere meruit, ut sicut corpora lavat a sordibus, ita et animas mundet a peccatis. Manifestum est itaque quod haec aqua baptismum significet, cujus aspersione ecclesia consecratur, et quodammodo baptizatur.*

186 Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,5,3, PL 176,441A.

187 Z.B. Johann Fischart (DWb XIV/1/1, Sp. 755f.): *sintemal die tägliche vergebenliche sünden wol mit [...] etlichen tropfen weyhewassers sauber gnug mögen abgewäschen werden.*

wiesen wurde, daß es dabei mehr auf Glaube oder Bußgesinnung ankomme als auf das äußerliche Besprengen oder Bekreuzigen mit Wasser,[188] so sollte damit einer Veräußerlichung entgegengewirkt werden, die bis hin zu magischer Verwendung führte. Johann Hartlieb etwa beklagt, daß viele Menschen *groß zaubrey vnd vngelauben treiben mit dem hailigen weichwasser, das allain geweicht ist vnsern sünden, die läßlich synd damit ab zu wäschen.*[189] Doch auch die religiöse Literatur des Spätmittelalters geht sehr weit bei der Wirkung der Aspersion vor allem bei lustrierenden Prozessionen; wohl nicht nur unter dem "kommemorativen Aspekt" der Tauferinnerung, wie die Herausgeberin Eva Schütz meint, werden die Verse in »Joseps Sündenspiegel« zu verstehen sein:

251 *De erff sunde kan de dope af dwan,*
Wyg water vnde vmme den kerkhof ghan.[190]

Selbst wenn man die Interpunktion ändert und den folgenden Vers 253 *De anderen sunde...* an Vers 252 anschließt, so daß sich das Weihwasser nicht mehr auf die Erbsünde bezöge, hätten wir hier die theologisch problematische Aussage, daß Weihwasser (wenn nicht gar die Erbsünde, so doch) die persönlichen Sünden der Menschen »abwasche«.

Die Reformation lehnte solche Sündentilgung durch Weihwasser als abergläubisch ab. Protestantische Literatur stellt deshalb dem Weihwasser die Tränen der Reue[191] gegenüber: *Dies ist das rechte geheiligte Weihwasser, die Tränen über die Sünde, auf daß im Glauben und in der Kraft des Blutes Christi die geistlichen Israeliten gewaschen und gereiniget werden.*[192] Hier ist das Weihwasser nur noch als Metapher akzeptiert, die freilich durch die mittelalterliche Bibelallegorese lange vorbereitet war. Sollten die Leviten bei ihrer Weihe zunächst mit Reinigungswasser (*aqua lustrationis*) besprengt werden (Nm. 8,7), so versteht Absalon von Springiersbach dieses Wasser tropologisch als die Reuetränen: *Qui enim se ipsos sacrificium Deo in odorem suavitatis offerre volunt, primo debent vehementi cordis contritione et fluvio lacrimarum imbre priores excessus corrigere, et sic per aquas lustrationis diluent et lavabunt maculas, quas peccando contraxerunt in mente.*[193]

Exkurs: Reinigen mit Hyssop

Der Brauch des israelitischen Kultes, bei rituellen Reinigungen mit Blut oder mit dem eigens dafür hergestellten Reinigungswasser die

188 Z.B. Hugo von Trimberg, Renner 11688-11690, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 94: *Drî tropfen sint reht als ein kruoc Vol wîhwazzers vür missetât, Swelch mensche rehten gelouben hât.*
189 Hartlieb, Buch, ed. ULM, S. 39.
190 Joseps Sündenspiegel, ed. SCHÜTZ, S. 67; dazu die Anm. S. 282f.
191 »Weihwasser« für Tränen sonst DWb XIV/1/1, Sp. 757f.
192 Arndt, Christentum I,19,16, S. 75.
193 Absalon von Springiersbach, Sermo 51, PL 211,293A.

Pflanze Hyssop[194] als Sprengwedel zu benutzen, bildet den Hintergrund für die Bitte des Psalmisten (Ps. 50,9): *Asperges me hysopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor!* Aufgrund der bereits im Psalter vorliegenden Übertragung eines kultischen Ritus auf eine innere Reinigung von metaphorischem Schmutz[195] oder Aussatz[196] der Sünde konnte der Hyssop im Christentum zum Bild der Vergebung werden, zumal dieser Vers zu einem der Bußpsalmen gehört und in der Liturgie beim Austeilen des Weihwassers gesprochen oder gesungen wird (*Asperges me...*).[197] Als Reue und Buße,[198] Taufe[199] und göttliche Gnade[200] unterscheidet sich dieser metaphorische Hyssop vom äußerlichen Reinigungsritus des Gesetzes und kann ihm – da Christus »uns« mit seinem Blut besprengt[201] – typologisch entgegengesetzt werden.[202]

Angesichts dieser klaren Herkunft des Hyssop aus dem Opferwesen verwundert eine Begründung, die Gregor der Große in einer geistlichen Auslegung der (Opfer-)Vorschrift Nm. 19,6 gibt, wo »Hyssop« als

194 Wenn sie mit dem Hyssop von 3 Reg. 4,33 identisch ist, dann handelt es sich um eine kleine Pflanze, die aus Mauern wächst (*quae egreditur ex pariete*), welche jedoch kaum geeignet ist, an ihrem Stengel einen mit Essig gefüllten Schwamm dem am Kreuz hängenden Christus hinaufzureichen (Jh. 19,29). Dazu L. FONCK, Der biblische Hyssop (Stimmen aus Maria-Laach 58, 1900, S. 178-186); STRACK - BILLERBECK, Kommentar, Bd. 2, S. 581; BULTMANN, Evangelium, S. 522, A. 4; VINZENZ HAMP, Art. »Ysop, Hyssop« (LThK ²10, Sp. 1294f.); HENDRIK FREHEN, Art. »Ysop« (BL, Sp. 1913f.); vgl. auch ThLL VI/3, 3162f.; DWb XIV/2, Sp. 2575-2578.

195 HANS-JOACHIM KRAUS, Psalmen, Bd. 1 (Biblischer Kommentar AT 15/1) Neukirchen 1960, S. 388.

196 Solche Deutungen verbinden diesen Psalmvers mit der Vorschrift Lv. 14,7, Aussätzige siebenmal zu besprengen, um sie zu reinigen; z.B. Cassiodor, In ps. 50,9, CCL 97, S. 460: *Et in libro Leuitico, immolato sanguine intincta, supra leprosi corpus septies solebat aspersi: significans pretioso sanguine Domini Saluatoris maculas peccatorum efficaciter esse diluendos*; Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193, 1605CD: *Sanguis iste significavit sanguinem Filii Dei, quo leprosi corpore et anima sunt mundati*; Notker, Der Psalter. Psalm 1-50, ed. PETRUS W. TAX (ATB 84) Tübingen 1979, S. 177.

197 SCHOTT, Meßbuch, S. 1f. Deutungen bei SUNTRUP, Bedeutung, S. 346.

198 Z.B. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 97: *der ysope daz ist ein crût und ist gerne lange grûne und wechset gerne an der steinigen erden und ist bitter und idoch gesûnt dem herzen und der lûngen und der brûst die da siech ist. daz bezeichent die rûwe, die ist bitter und mûlich dem libe, si ist aber vil selich der armen selen; die sal waschen in dem vorsteiniten herzen des sûndigen menschen, so grûnet im die sele und wirt werliche gereiniget von allen sinen sûnden und wirt vor gotes ougen wizer und schoner dan ein nûwevallen sne.*

199 Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,1088B (zu Nm. 19,6); auch Hraban, De universo XIX,8, PL 111,527D-528A; Rosbach, Paradeißgärtlein, S. 55f.

200 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,10,19, ed. CHATILLON, S. 411: *Libanus interpretatur dealbatio et significat illum qui est ysopo gratie aspersus, et super nivem dealbatus.*

201 Z.B. 1 Petr. 1,2; Hbr. 12,24; Barnabasbrief 5,1 (Schriften des Urchristentums, Bd. 2, dt. WENGST, S. 149).

202 So in Luthers Auslegung der Bußpsalmen, wo vom »wahren Bocksblut Jesu Christi« gesprochen wird; dazu OHLY, Diamant, S. 77, vgl. S, 72.

Ingredienz des Reinigungswassers genannt wird: *Vaccam quippe mactamus cum carnem a lasciuia uoluptatis exstinguimus. Quam cum hyssopo lignoque cedrino ac cocco offerimus, quia cum maceratione carnis sacrificium fidei, spei et caritatis adolemus. Hyssopus quippe interna nostra mundare consueuit.*[203] »Hyssop« steht hier für die reinigende Wirkung des Glaubens, was mit Apg. 15,9 *Fide mundens corda eorum* bestätigt wird. Ähnlich hatte schon Augustinus zu Ps. 50,9 behauptet, daß es sich um ein Heilkraut handele, weshalb man hören müsse, was die Ärzte dazu sagen: *Hyssopum dicunt purgandis pulmonibus aptum esse.*[204] Nicht mehr rituelle Reinigung durch Besprengen ist bildspendend, sondern die medizinische Verwendung eines Krauts, dem vor allem die Fähigkeit zugesprochen wird, die »Lunge« zu reinigen, also schleimlösend und auswurffördernd zu sein. Es handelt sich dabei offenbar um den *Hyssopus officinalis* L., der schon deshalb in der Bibel nicht gemeint sein kann, weil er in Palästina nicht vorkommt. Über den Gedanken des Purgierens als Heilen, der die Schmutz- mit der Krankheitsmetaphorik verbindet, reinigt bei Augustin der Hyssop von Hochmut, wenn auch nur schwer einleuchtet, wie ein Heilmittel allein durch Besprengen wirksam sein soll: *In pulmone solet notari superbia: illic enim inflatio, illic anhelitus.* Die durch »Aufgeblasenheit« hervorgerufenen Atembeschwerden (*anhelitus*) bieten hier die Gedankenbrücke zum »Hochmut«. Auch bei der erwähnten Gregor-Stelle ist die Metaphorik nicht überzeugender; denn das Reinigungswasser, dessen Wirkung durch Hinzufügen von Hyssop offenbar erhöht werden sollte,[205] wurde ebenfalls nicht als Purgiermittel verwandt. Über das Wort »Hyssop« und der damit verbundenen Assoziation »Reinigung« kommt Gregor zu dem bekannten Heilmittel gleichen Namens, das ebenfalls reinigt. Wie dieses Kraut unser körperliches Innere reinigt, so purgiert der Glaube als metaphorischer Hyssop unser »Herz«.

Der Rückgriff auf die Purgiermetaphorik bot eine nachträgliche Erklärung dafür, auf welche Weise eine Pflanze wie der Hyssop reinigen soll, der als Metapher der Sündenreinigung durch die biblisch-liturgische Tradition des Besprengens vorgegeben war. Faßbar ist dies vielleicht schon im Barnabasbrief,[206] auf jeden Fall bereits bei Origenes: *Hoc genus herbae naturam habere medici ferunt, ut diluat et expurget, si quae illae pectori hominum sordes ex corruptione noxii humoris insederint. Unde et necessario in expurgatione peccatorum huiuscemodi graminis figura suscepta est.*[207] Richard von St. Viktor gibt eine ganze Reihe von Eigenschaften des Hyssop an, denen jeweils einzeln eine Bedeutung zu-

203 Gregor, Mor. VI,37,56, CCL 143, S. 326; danach Garnerius, Gregor. III,8, PL 193,98B.

204 Augustinus, Enarr. in Ps. 50,12, CCL 38, S. 608; FORSTNER, Welt, S. 197f.

205 PAUL VAN IMSCHOOT, Art. »Reinigungswasser« (BL, Sp. 1470).

206 Barnabasbrief 8,6 (Schriften des Urchristentums, Bd. 2, dt. WENGST, S. 161).

207 Origenes, In Lv. hom. VIII,10, GCS 29, S. 410.

gesprochen wird (*quot in se habet proprietates tot spiritualium rerum prefert significationes*); dazu zählt auch die purgierende Wirkung, welche die Predigt des hl. Augustinus (oder eines anderen Heiligen) bezeichnet: *Purgativam habet virtutem per predicationem: sicut enim ysopum ipso utentium purgat pectora, sic predicator, adjuvante manu summi medici, audientium se mundificat corda.*[208] Bernhard von Clairvaux kommt in einer Kirchweihpredigt von der Deutung des Besprengens im Kirchweihritus über Ps. 50,9 zu der Sündenreinigung durch Christus: *Lavat, inquam, nos in confessione, lavat nos lacrimarum imbre, lavat sudore paenitentiae; magis autem lavat nos aqua illa pretiosissima, quae de fonte pietatis, id est ab eius latere, emanavit. »Aspergit me hyssopo, quae est humilis herba et pectoris purgativa.*[209]

Für den bereits mehrfach angeklungenen Aspekt der *humilitas* dient wohl die Kleinheit dieser Pflanze als Deutungsansatz: *Parvitas ysopi humilitatem exprimit justi: justus etenim humilitatem imitatur ysopi, dum altiora se querere non presumit, sed humilibus consentit.*[210] Beides läßt sich miteinander verbinden,[211] weil man dem unscheinbaren Hyssop seine große Wirkung nicht ansieht: *Quid ergo per hyssopum, nisi Christi humilitas designatur? Ipsa est quae omnem in nobis reprimit contumaciam, sicut herba illa pulmoni inflato adhibet medicinam.*[212] Für das »Aufgeblasensein« der Lunge kann dann auch der eng mit dem Hochmut verbundene Ausdruck *tumor* stehen: *Hyssopus herba parva est reprimens tumorem pulmonis. Significat humilitatem Christi, qui se obtulit Deo.*[213] Da im Psalter David spricht, besagt dies bei Bernhard von Clairvaux: David wollte nach seinem schweren Fall durch Demut seine Reinheit wiedererlangen. *»Asperges me hyssopo, et mundabor«, humili herba et pectoris purgativa humilitatem significans. Hac se post gravem lapsum Rex et Propheta lavari confidit, et sic niveum quemdam innocentiae recuperare candorem.*[214]

208 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,10,25, ed. CHATILLON, S. 427f.; ebd.: *Aspersorium igitur ysopi vita justi, aqua gratia, aspersio imitatio, mundatio justificatio.*

209 Bernhard, In Dedicatione ecclesiae 1,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 372f.).

210 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,10,25, ed. CHATILLON, S. 428.

211 Z.B. Innozenz III. (?), In 7 ps. poenit. IV, PL 217,1062C: *Est enim hyssopus herba humilis, sed medicinalis, quae figit radicem in petra, et valet ad purgandum pulmonem; haec humilitatem significat, quae figit in humili Christo radicem, purgatque inflationem pulmonis, id est tumorem mentis depellit. Haec igitur cum advenerit, ut peccator ad veram poenitentiam se humiliet, statim aspergitur rore gratie, et mundatur a labe culpae.*

212 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,9, PL 79,587BC; ebd.: *Hyssopus est herba humilis, saxo quidem adhaerens, et parum utilitatis in seipsa sui facie ostendens, quae tamen pulmonis inflationem deprimit, et virtutis suae acrimoniam si conteratur ostendit.*

213 Gerhoh von Reichersberg, In ps., PL 193,1605D.

214 Bernhard, In Cant. 45,1,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 50).

c) Reinigen mit Tränen

Als Trauer über begangenes Unrecht zeigt sich Reue in Gebärden, in denen auch sonst Trauer und Klage sich äußern. Wie die anderen Bußgebärden, so drückt das Weinen über Sünden nicht nur individuellen Schmerz aus; es richtet sich gleichzeitig an denjenigen, gegen den man sich verging, als Aufforderung zum Vergeben.[215] Weinen hat demnach Sühnecharakter: *Swer sîne sünde weinen mac, deist der sünden suontac.*[216] Es ist ein »Dienst«, dessen Lohn im Himmel vergeben wird: *Felix, heu nimium felix officium lacrymarum, quo futuro tempore colliguntur praemia!*[217] Aufgrund ihres Flüssigkeitscharakters »löschen« die Tränen das Feuer der Begierde oder der Hölle.[218] Vor allem aber waschen sie die Sünden ab.[219]

Verschiedene Tränen

Doch nicht alle Tränen sind Reuetränen. Das Weinen gehörte lange zu jedem inständigen (lauten) Gebet,[220] weshalb Gebetslehren verschiedene Arten von Tränen unterscheiden. Johannes Cassian behandelt in einem Kapitel *De oratione* der »Conlationes« ausführlich die Tränen und ihre Ursachen. Außer dem Weinen über Sünden (*fletus, qui peccatorum spina cor nostrum conpungente profertur*) kennt er Tränen, die man aus Sehnsucht nach dem Himmel vergießt, sowie solche, die aus der Furcht vor der Hölle und dem Erschrecken vor dem Gericht entstehen; Tränen über die Sünden anderer (*aliud lacrimarum genus, quod non pro sua conscientia, sed pro aliena duritia peccatisque generatur*); Tränen schließlich über das Elend dieses irdischen Lebens: *pro anxietatibus uitae huius atque angustiis et aerumnis, quibus iusti in hoc mundo positi deprimuntur.*[221] Ähnliche Kataloge legitimer Tränen finden sich bei Isidor von Sevilla[222] und vielen Autoren des Mittel-

215 Z.B. Apokalypse des Sedrach 14,2f. (Schrifttum, dt. RIESSLER, S. 165): »Herr, lehr uns, was zu tun! Durch welche Reue nur der Mensch gerettet wird oder durch welche andre Anstrengung? Da sagte Gott: Durch Reue, durch Gebete, durch Gottesdienste, Tränen und heiße Seufzer.«
216 Freidank, Bescheidenheit 35,26f., ed. BEZZENBERGER, S. 99.
217 Victor von Cartenna, De poenitentia 27, PL 17,1000D.
218 Dazu demnächst SCHUMACHER, Tränen löschen das Höllenfeuer.
219 Dazu u.a. ZAPPERT, Ausdruck, S. 77ff.; WEINAND, Tränen, bes. S. 28–40, 171–177; FREYTAG, Kommentar, S. 144–146; PEIL, Gebärde, S. 193; OHLY, Süße Nägel, S. 509ff. Vgl. auch PIERRE ADNÈS, Art. »Larmes« (Dictionnaire de Spiritualité 9, Sp. 287–303); SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, bes. im Kapitel »Auge und Affekt«.
220 Dazu u.a. JOSEPH BALOGH, Imber lacrymarum. Zur Frage des altchristlichen »Gebetweinens« (Didaskaleion 4, 1926, S. 10–21). Vgl. Wipo, Proverbia 41f, MGH SS rer. Germ. (1915), S. 69: *Incessanter orare est delicta purgare. Bene orat, qui (in corde) plorat.*
221 Johannes Cassian, Conl. IX,29, CSEL 13, S. 274–276.
222 Isidor, Sent. II,12,4, PL 83,613B–614A.

alters,[223] wobei die Compassio mit dem Leiden und Sterben Christi hinzutreten kann;[224] in einer spätmittelalterlichen Katechismustafel wird dies leicht memorierbar zusammengefaßt:

Frum leut wainen umb:
1 Aigen sündt und gepresten
2 Das leyden Cristi und sein sterben
3 Die ferchtligkait dyß lebens
4 Das ellend von dem ewigen leben.[225]

Gregor der Große zentriert seine Lehre von den Tränen auf zwei Arten[226] und erläutert sie an der Wirkung des göttlichen Wortes. Zum einen bringt es die Seele zu Tränen der Reue: *atque animus, culparum suarum conscius, dum recognoscit, quod audierit, doloris se iaculo percutit, et compunctionis gladio transfigit, ut nihil ei nisi flere libeat, et fluentis fletuum maculas lauare.* Zum andern verursacht die damit verbundene Kontemplation Tränen der Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland: *Inter quae etiam aliquando ad sublimiora contemplanda rapitur, et in eorum desiderio suaui fletu cruciatur. Dolet se hic esse anima, ubi adhuc prostrata per infirmitatem iacet, atque illic adhuc non esse ubi illuminata fortiter uigeat, et iam mentis oculum ad mortalitatis tenebras non reducat.*[227]

Bei all diesen Tränenkatalogen bleiben weltliche Tränen um den Verlust vergänglicher Güter oder den Tod nahestehender Menschen jeweils ausgeschlossen. Aus theologischer Sicht war solche irdische Trauer zumindest verdächtig oder wurde als Ausdruck der Sünde der *tristitia* bekämpft.[228] Der Abgrenzung von ihnen scheinen die gerade vorgeführten Kataloge legitimer Tränen vor allem dienen zu sollen. Denselben Zweck erfüllte auch die Mahnung: Ihr sollt nur über eure Sünden weinen!

2689 *allez wainen ist verboten*
von dem almehtigen gote,

223 Drei Arten: Bernhard, In Epiphania Domini 3,8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 309). Fünf Arten: Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. RACITI, S. 313. Bavngart, ed. UNGER, S. 234: *Von dem wæinen sehs wise.* Metaphorisch vier Flüsse im Garten des menschlichen Herzens: Münchener Minnegarten (SCHMIDTKE, Studien, S. 497); vgl. Rosengärtlein des Herzens (ebd. S. 514).

224 SIEGFRIED RINGLER, Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien (MTU 72) München 1989, S. 401f.: *Er wainet etwen v́ber vnsers herren marter, etwen v́ber sin sv́nd. Ains mals sprach vnser herr zů jm: »Din zâher die sind ain salbe miner wunden vnd sind ain sůsses tranck diner sel vnd ain abwâschung aller diner sv́nde*: vgl. S. 423.

225 WEIDENHILLER, Untersuchungen, S. 80.

226 Gregor, Dial. III,34, SC 260, S. 400-404; auch Ep. VII,23, CCL 140, S. 475f. LECLERCQ, Wissenschaft, S. 41. Vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 35.

227 Gregor, In Ez. II,2,1, CCL 142, S. 225.

228 Dazu ZAPPERT, Ausdruck, S. 76f., vgl. S. 121.

wan die sunde aine:
die zeher die sint raine.[229]

Der Wortschatz des Reinigens mit Tränen

Das Weinen mit Tränen der Reue kann die Sünden (oder Taten)[230] »(ab)waschen« (*lavare*),[231] »tilgen« (*delere*),[232] sowie von ihnen »reinigen« (*purgare*),[233] *(mundare, emundare)*,[234] es vermag die Sünden »abzuwischen« (*detergere*),[235] und es kann sie »abspülen«, was durch die Verben *diluere*[236]

229 Kaiserchronik, MGH Dt. Chron. 1/1, S. 130; WEINAND, Tränen, S. 40; vgl. ZAPPERT, Ausdruck, bes. S. 77; SUCHOMSKI, *Delectatio*, S. 14; MÜLLER, Lachen, S. 50f. Sonst z.B. Johann von Soest (WIEGAND, Handschrift, S. 31): *Sucht eerlich frewd, flyhd trurigheytt. Alleyn dy sond in byttrigheytt Beweynen solt zu aller tzijt,*

230 Gregor, Mor. XI,17,26, CCL 143A, S. 602: *Nonnulli enim superno illustrati munere, aspiciunt in quanta peccatorum suorum turpitudine iacent, factorum maculas lacrimis lauant, et sub se postmodum carnis suae motus deprimunt, a quibus ante premebantur.*

231 Gregor, In Ez. I,11,27, CCL 142, S. 183: *possunt peccatorum suorum maculas et fletibus lauare*; ders., Ep. III,29, CCL 140, S. 175: *Delictorum omnium maculas fletibus lauate*; Anselm von Canterbury, Ep. 157, PL 159,193AB: *Accusa tu ipsa conscientiam tuam, lava lacrymis culpam tuam.*

232 Gregor, In I Reg. II,36, CCL 144, S. 142: *Grande nimis peccatum esse cognoscitur, quod paenitentiae lacrimis non deletur*; Carmina Burana 50,25,2, ed. VOLLMANN, S. 150: *mala, que conmisimus, fletu deleamus*; Ps.-Bernhard, Sermo de miseria humana, PL 184,1111B: *Plange, homo miser, plange incessanter peccata tua. Dele lacrymis malitias et miserias tuas, quia voluntate propria peccasti.*

233 Gregor, In I Reg. V,114, CCL 144, S. 490: *ubi magnitudo criminis purgari creditur per lamenta conuersionis*; ders., Ep. III,27, CCL 140, S. 172: *in monasterio, ubi paenitentiam agere debeat, retrudatur, ut criminis sui maculas conuenienti ualeat apud aeterum iudicem lamentatione purgare.*

234 Petrus Damiani, Sermo 17,2,8 CCCM 57, S. 103: *Discite, fratres discite perfectam paenitentiam agere, discite reatus uestri maculas plenae conpunctionis fletibus emundare: uidelicet ut consumata mala perfecta diluant lamenta, ne plus adstringamini in debito perpetrati operis, et minus soluatis in fletibus satisfactionis*; Ambrosius Autpertus, In Apc. VII, CCCM 27A, S. 598: *quia siue iam a perpetratis sceleribus per paenitentiae lamentum quidam emundati, siue qui nullis sunt criminibus inquinati.*

235 Gregor, Ep. IX,25, CCL 140A, S. 585: *Sed quia per hos multi in huius labe peccati perhibentur esse collapsi, cunctos qui rei esse claruerint Domini corporis et sanguinis participatione priuare uos conuenit atque eos uestris epistulis strictius admonere ut letaniis et orationibus operam dent et peccati quam contraxerunt maculam flendo detergant.* Vgl. dens., In I Reg. III,105, CCL 144, S. 258: *quia peccata, quae paenitentiae fletibus tersa non sunt.*

236 Cassiodor, In ps., praef., CCL 97, S. 4: *commonent lacrimis peccata diluere, eleemosynis delicta curare*; Gregor von Tours, Histor. I,44, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 44: *cum gemitu ac lacrimis quae commiserat diluens*; Ambrosius Autpertus, In Apc. II, CCCM 27, S. 105: *Qui si cito perpetratam nequitiam paenitentiae fletibus diluat*; Bernhard, In Cant. 55,2,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 113): *Mala melioribus curabo corrigere actibus, diluere lacrimis, punire ieiuniis, ceterisque sanctae laboribus disciplinae.*

und *abluere*[237] ausgedrückt wird.

Nominal stehen im Lateinischen *fletus* oder *lamentum* bzw. *lamentatio* neben *lacrymae*, im Deutschen neben »Weinen« die »Zähren« und die »Tränen«.[238] Die Metaphern wie »Bad« haben hier immer schon etwas Hyperbolisches an sich, da es – im Gegensatz zur Taufe – selbst bei sehr vielen Tränen nur ein geringes Feuchtigkeitsaufkommen geben kann. Der Pilger in der allegorischen Dichtung »Pilgerfahrt des träumenden Mönchs« wusch sich – anders als David – nicht lange genug im »Bad« der Reuetränen, womit Ps. 6,7 (dazu Kap. VII,5) entsprechend abgewandelt wird:

11539 *Ich gleich nit dem Davidt,*
Der da sprach daz er alle nacht zijt
Yme uß sinen trehen machte ein bat,
Und die in sin bette gespreidet hat.[239]

Friedrich Spee verwendet im »Bußgesang eines recht zerknirschten Hertzens« das Kompositum »Tränenbad«:

27 *Fließ ab, fließ ab du thränenbad,*
Für leyd kan dich nitt halten:
Wäsch ab all Sünd, vnd Missethat,
Das hertz ist schon gespalten.[240]

Nicht immer, wenn es heißt, die Flecken (der Sünde) würden mit dem Weinen gewaschen (z.B. *cum culpam paenitendo percutimus et maculas sordium fletibus lauamus*),[241] muß bereits ein Abwaschen als Beseitigen gemeint sein, da solch ein »Waschen« häufig eine hyperbolische Bezeichnung für das ausgiebige Beweinen der Sünden zu sein scheint, dessen metaphorisches Verständnis als Reinigen zwar naheliegt, aber nicht zwingend ist. Beim Waschen des Bettes mit Tränen war oben davon schon die Rede. Selbst lat. *purgare* kann in diesem Sinne gebraucht werden. So heißt es bei Hrotsvitha von Gandersheim von Theophilus, der in Buße seinen Leib kasteite und Reuetränen vergoß: *Tali percerte corpus*

237 Leo I., Tract. 49,3, CCL 138A, S. 288: *paenitentiae lacrimis ablui*; ebd. 49,6, S. 290: *ut peccata quae aut baptismi aquis, aut paenitentiae lacrimis abluuntur, etiam elemosina deleantur*; Alkuin, De confessione peccatorum 7, PL 101,656AB: *et puram facere sacerdotibus Christi confessionem peccatorum suorum, et poenitentiae lacrymis abluere sordes luxuriae carnis*; Absalon von Springiersbach, Sermo 17, PL 211,105C: *abluentes planctu et lachrimis peccata sua*; ebd. 18, PL 211, 109B: *dum praeterita peccata lachrymis abluit*; 50, PL 211,286C: *ut ubertate fletuum abluam maculam peccati mei.*
238 Zum ahd./mhd. Wortschatz WEINAND, Tränen, S. 89–112.
239 Pilgerfahrt, ed. BÖMER, S. 252.
240 Spee, Trvtz-Nachtigal, ed. VAN OORSCHOT, S. 81.
241 Gregor, Mor. IV,36,71, CCL 143, S. 215.

frangendo labore Purgavit lacrimis animae maculas vitiatae.[242] Durch dieses »Reinigen« wird seine Sünde durchaus nicht getilgt, denn dies bezieht sich auf eine Phase der Legende, in der Theophilus es noch lange nicht erreicht hat, daß die Gottesmutter für ihn als Fürsprecherin eintritt, ganz zu schweigen davon, daß seine Schuld bereits erlassen wäre, was erst später geschieht und im Zerreißen oder Verbrennen seiner Teufelsverschreibung seinen Ausdruck findet. Seine Reue als Beweinen der »Seelenflecken« ist die Voraussetzung dafür, daß Gott ihm eine so schwere Sünde vergibt, die mit Tränen allein nicht zu tilgen wäre, auch wenn sie noch so reichlich flössen.[243]

Sündentilgung mit Reuetränen

Kleinere (»tägliche«) Sünden lassen sich hingegen mit Tränen abwaschen.[244] *Sed dum sancta anima a peccatis quotidianis se per poenitentiam mundat, dum quotidie peccata minuta cum lacrymis abluit, et a majoribus se observat, quamvis frequenter peccet, per assiduam tamen poenitentiam munditiam suam assidue servat.*[245] Durch solches Weinen kann die von Sündenschmutz entstellte Seele ihre ursprüngliche Schönheit zurück erhalten: *Ut ergo naturalem recuperet pulchritudinem, oportet eam dignis poenitentiae fletibus et fructibus, conjectas sordes abluere.*[246] So ist es ein Kennzeichen der recht Lebenden, daß sie im Bewußtsein ihrer Sünden die Flecken mit Tränen waschen (*Qui peccatorum suorum memores lacrimis maculas lauant*).[247]

Täglich sollen wir unsere Sünden mit den Tränen waschen (*unser sůnt sůln wir waschen tæglich ab mit den zæhern*);[248] denn täglich sündigen wir auch: *Qui ergo cotidie delinquimus, cotidie ad paenitentiae lamenta curramus.*[249] Damit wird das tägliche Weinen zum Ausweis der Frömmigkeit eines Menschen. Tränen tilgen nach Gregor schon deshalb Sünden, weil das Trauern als eine Art Selbstbestrafung auf die beim Sündigen empfundene Lust spiegelnd antwortet: *Vt quicquid in nobis polluerunt opera, diluant lamenta; et si quid adhuc culpa delectationis*

242 Hrotsvitha, Theophilus 203f. (Opera, ed. HOMEYER, S. 162).

243 Ps.-Marbod, Historia Theophili metrica, PL 171,1597D–1598A: *Apprime vitiis animae miser implicui me, Et minime datur ut lacrymae veniant. At opimae Si venient, non sufficient mala tanta lavare.*

244 Z.B. Hildebert (?), Sermo 35, PL 171,514C: *purgando se lamento poenitentiae, ut si peccata sunt quotidiana, saltem non sint mortifera.*

245 Robert von Tumbalenia, In Cant. 4,9, PL 79,510BC.

246 Alanus (?), Sententiae aliae, PL 210,263A.

247 Gregor, In Ez. II,10,19, CCL 142, S. 394.

248 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 147. Vgl. Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 10,31, PL 184,1218D: *Quotidie lava tuas negligentias per compunctionem et lacrymas. Transgressiones tui ordinis sine intermissione ablue cum lacrimis.*

249 Gregor, In I Reg. II,15, CCL 144, S. 129; ders., In Ev. II,39,9, PL 76, 1300A: *Mala quae fecimus per quotidiana lamenta diluamus.*

inquinat, poena maeroris tergat.[250] Der hier deutlich werdende Bußcharakter des Weinens zeigt sich besonders in der Forderung nach quantitativer Angemessenheit von Sünde und Weinen: Große Sünden verlangen viele Tränen. Ambrosius: *qui culpam exaggeraverit, exaggeret etiam paenitentiam; maiora enim crimina maioribus abluuntur fletibus.*[251] Solche Argumente beziehen ihre Kraft aus der Analogie zum Waschen, wo man bei viel Schmutz auch viel Wasser benötigt: *ablue culpam per lacrymam: juxta quantitatem sordis mensura lacrymas.*[252]

Nur diejenigen Tränen reinigen von Sünden, die man in der Absicht vergießt, weitere Sünden unterlassen zu wollen: *Dy zächer, spricht Sand Augustin, waschent ab und vertilgent die mackel der sünd, dy da geschehen mit rew und laid und mit guttem willen, dy sund zu lassen nach der peicht und zustunt an heben gutte werk.*[253] Seine Sünden muß man beweinen, solange es dafür Zeit ist; denn wenn es im Gericht nach unseren Verdiensten geht, dann kann niemand bestehen; Gregor: *Et ideo quia iuxta Iohannis apostoli uocem nullus sine peccato est* (vgl. 1 Jh. 1,8), *cogitationum illecebras, linguae incontinentiam, delictorum opera ad memoriam reuocemus et, dum licet, magno pulsatu iniquitatum nostrarum maculas deleamus, ut iustus et pius redemptor noster non iuxta merita nostra uindictam exerceat, sed secundum misericordiam suam flectatur ad ueniam.*[254] »Jetzt« ist die Zeit zum Weinen, im Himmel wird die Zeit zum Lachen sein (vgl. Koh. 3,4): *Sed tempus flendi est vita praesens, tempus autem ridendi est vita futura. Qui ergo in praesenti vita quotidianis fletibus et lacrymis purgare peccata sua studuerit, in vita futura ridebit, id est gaudebit.*[255] Wer hier seine Sünden abwäscht, so Honorius, dem werden sie von Gott nicht angerechnet, denn er hat sich schon selbst gestraft.[256] Ambrosius stellt eine andere Opposition her; wer sich jetzt mit eigenen Tränen abwäscht, über den braucht (nach dessen Tod) niemand zu weinen: *Ablue igitur te lacrimis tuis, laua fletibus. Si tu ipse te fleueris, alius te non flebit.*[257] Der gerechte Richter läßt keine Sünden ungestraft, außer solchen Vergehen, die man jetzt lebend mit Tränen abwischt:

250 Gregor, Mor. IX,59,90, CCL 143, S. 521.
251 Ambrosius, De paenitentia I,3,10, CSEL 73, S. 124; danach u.a. Gratian, Dist. 1,78 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1180; Wilhelm von Auvergne (?), Tract. de poenitentia 25, S. 246[b]. Vgl. Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 11, PL 40,1254: *Gravia peccata gravissimis lamentis indigent*; Alanus, Summa de arte praedicatoria 30, PL 210,170B: *Dilige lacrymas, et tanto sis pronior ad lamenta, quanto pronior fuisti ad culpam. Magna peccata grandia lamenta requirunt.*
252 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 11, PL 40,1255.
253 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 317f.
254 Gregor, Ep. XII,1, CCL 140A, S. 968.
255 Honorius, In Eccl., PL 172,337A.
256 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1053D.
257 Ambrosius, In Lc. V,55, CCL 14, S. 154.

20,1 *Amarus et pavidus tunc vultus tuus impiis,*
Per quem nullus inpunitus erit habens crimina
Nisi qui lacrimis illa nunc vivens absterserit.[258]

Die Forderung, jede Sünde sei einzeln zu beweinen, untermauert Gregor mit der Allegorese einer Bibelstelle: *Admondendi sunt ut singula quaeque admissa considerent, et dum per unumquodque erroris sui inquinationem deflent, simul se ac totos lacrymis mundent. Unde bene per Jeremiam dicitur, cum Judaeae singula delicta pensarentur: »Divisiones aquarum deduxit oculus meus«* (Lam. 3,48). *Divisas quippe ex oculis aquas deducimus, quando peccatis singulis dispertitas lacrymas damus. Neque enim uno eodemque tempore aeque mens de omnibus dolet; sed dum nunc hujus, nunc illius culpae memoria acrius tangitur, simul de omnibus in singulis commota purgatur.*[259]

Über jede Art von Sünden muß der Mensch weinen: *omni tempore est necesse verba, cogitationes, opera nostra in pura compunctione lacrimarum mundare.*[260] Selbst diejenigen Sünden, die unwissentlich geschehen, wie das Erdrücken von Kleinkindern durch Unvorsichtigkeit, sind Flecken und müsssen deshalb abgewaschen werden; im Hinblick auf Dt. 21,1-6 wurde dies diskutiert: *Et neglegentię atque inprudentię lasciviam (anima) damnat pęnitentięque fonte iniquitatis suę maculas emundat et divinę propitiationis clementiam implorat. Qua de re cognoscimus, quia non solum delicta que scienter committimus, verum et illa, quę ignoranter patramus, lamento pęnitentię purgare debeamus.*[261]

Auch schwere Sünden sind mit einbezogen, wenn es heißt, Tränen tilgten **alle** Sünden, mit Ausnahme freilich der unvergebbaren Sünde wider den Hl. Geist:

95,1 *Nullum est malum, quod nequit aboleri lacrimis;*
Omne peccatum dixisti dimitti hominibus
Espiritus tantum sancti excepta blasphemia.[262]

Der Mönchsvater Paphnutius tröstet die Dirne Thais, keine Sünde sei so schwer, daß sie nicht durch Reuetränen getilgt werden könnte, wenn der

258 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae, MGH Poetae IV/2, S. 772. Zu diesem Grundsatz ANGENENDT, Deus.

259 Gregor, Reg. past. III,29, PL 77,107D-108A.

260 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,7,11, ed. CHATILLON, S. 321.

261 Rathramnus von Corbie, De infantibus incaute oppressis, ed. GERHARD SCHMITZ, Schuld und Strafe. Eine unbekannte Stellungnahme des Rathramnus von Corbie zur Kindestötung (DA 38, 1982, S. 362-387) S. 386f.; dazu ebd. S. 380.

262 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae, MGH Poetae IV/2, S. 781; vgl. Ps.-Isidor, Exhortatio poenitendi 106f., ebd. S. 766: *Omne demit facinus vera poenitudo delicti, Nec est crimen ullum, quod nequaquam lacrimae tergant.*

Reue nur die Tat der Wiedergutmachung folge. *THAIS. O si crederes, o si sperares me sordidulam, milies millenis sordium offuscationibus oblitam, ullatenus posse expiari seu ullo conpunctionis modo veniam promereri! PAFNUTIUS. Nullum enim (tam) grave peccatum, nullum tam inmane est delictum, quod nequeat expiari poenitentiae lacrimis, si effectus sequetur operis.*[263] In der Metaphorik von Krankheit und Genesung gibt Gregorius diesen »Trost« an seine Mutter weiter, um sie nach der Aufdeckung des zweiten Inzests vor der Verzweiflung an der Gnade Gottes zu bewahren:

2699 *ir sult vil harte wol genesen.*
jâ hân ich einen trôst gelesen
daz got die wâren riuwe hât
ze buoze über alle missetât.
iuwer sêle ist nie sô ungesunt,
wirt iu daz ouge ze einer stunt
von herzelîcher riuwe naz,
ir sît genesen, geloubet daz.[264]

Der Sünder kann die Hoffnung haben, daß Gottes Güte ihn reinigen werde, wenn seine Tränen dazu nicht ausreichen:

85,1 *Lugeo confusus mala, quae gessisse memoro,*
Fundo preces et lamenta contristatus animo,
Precor, optatam ne neges poenitenti veniam.

86,1 *Lacrimae contra peccatum non quidem sufficiunt,*
Sed quod non valeo parvis expiare fletibus,
Oro, pietate demas, abluas clementia.[265]

Tränentaufe

Als eine weitere Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe wird die Buße traditionell als »zweite Taufe« bezeichnet, oder im Hinblick auf die Jordantaufe als *baptismum paenitentiae*. Die Analogie zur Taufe[266] liegt dort besonders nahe, wo Reue und Buße in Tränen sich äußern, also

263 Hrotsvitha, Pafnutius 3,8 (Opera, ed. HOMEYER, S. 338).

264 Hartmann von Aue, Gregorius, edd. PAUL – WACHINGER, S. 82; vgl. Vorauer Novelle 401–405, ed. SCHÖNBACH, S. 58: *vil lieber vriunt mîn, verzage niht an dem schepfer dîn! er mac und wil dir helfen baz. und wirt dîn ouge in riuwe naz, sô bistû an der sêle genesen.*

265 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae, MGH Poetae IV/2, S. 780.

266 Isidor, De ecclesiasticis officiis II,17,6, PL 83,803A: *Lacrymae enim poenitentium apud Deum pro baptismate reputantur*; danach Hraban (?), Hom. de festis 66, PL 110,126C; Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 10,29, PL 184,117A; Alanus, Summa de arte praedicatoria 30, PL 210,170B. Vgl. Johannes Chrysostomus, In Mt. 6,5, dt. BAUR, BKV I/23, S. 110.

ebenfalls in einer Flüssigkeit, die wie das Taufwasser in der Lage ist, Sündenschmutz »abzuwaschen«.[267] Wenn er auch häufig für diesen ganzen Komplex verwendet wird, so ist der Ausdruck »Tränentaufe« in den Quellen doch nicht sehr breit zu belegen. Am häufigsten findet er sich in Katalogen verschiedener »Taufen« (Kap. XI,4c). Bernhard von Clairvaux spricht allgemein von der »Taufe der Tränen, der Reue und des Bekenntnisses« in der vorösterlichen Bußzeit.[268] Maria Magdalena ist bei Brun von Schönebeck Exempelgestalt für diejenigen Menschen, die in dem Wasser ihrer Tränen »getauft« werden (*ich wene daz lute uf der erden in deseme wazzer getoufet werden*).[269] Was die Jordantaufe für das Taufsakrament ist, das kann die Fußwaschung Jesu (Jh. 13,1-20) für die Tränentaufe der Reue sein; Jesus setzte sie damit ein und heiligte sie: *Unde et Christus aqua baptizavit, pedesque discipulorum lavit, dedicans baptismum lacrymarum quae de contritione profluunt cordis.*[270] Der Gedanke der Tränentaufe findet sich freilich oft. So geht Gregor von dem dogmatischen Grundsatz aus, daß jemand nur einmal getauft werden dürfe: *Peccata nostra praeterita in baptismatis perceptione laxata sunt, et tamen post baptisma multa commisimus, sed lavari iterum baptismatis aqua non possumus. Quia ergo et post baptisma inquinavimus vitam, baptizemus lacrymis conscientiam...*[271] Gregor ist hierfür später die Autorität: *Gregorius spricht: »Ein unraine sel des menschen von sundt wegen wirt zu dem andern mal getaufft durch dy zächer, dy er vergiessen ist aus andachtigem herczen von der sunt wegen.«*[272] Dies ließ sich wie eine Bibelstelle anführen: *Div heilige schrift sprichet, daz wir unser sunti mêgin uirtiligen mit unsern trâhen, sam si uertiliget wrdin in der tǒfe. Nv ist niwet gevellichlîch, daz wir ander stunde getǒfet werdin in der wazzirtǒfe. Uon div mu̇zzin wir unsir missetât mit unsern zahern abwaschen.*[273]

Hieran lassen auch sonst Formulierungen denken, nach denen Sünden mit Tränen »getauft«, also beweint und dadurch getilgt werden.[274] Die »Bamberger Beichte« bittet Gott um den rechten Reueschmerz

267 Hugo von St. Viktor, Soliloquium, ed. MÜLLER, S. 21: *Certe in fonte abluta fuisti, certe chrismatis unctionem percepisti, certe de mensa regis eumdem cibum comedisti et eumdem potum bibisti. Sed forte iterum polluta es: habes lacrymas, quibus iterum te abluas.*

268 Bernhard, In Resurrectione Domini 1,15 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 92): *Communicavimus passionibus Christi, complantati ei sumus denuo per baptismum quemdam lacrimarum, paenitentiae, confessionis.*

269 Brun von Schönebeck, Hohes Lied 5226f., ed. FISCHER, S. 158.

270 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea VII,54, PL 177,896B.

271 Gregor, In Ev. I,10,7, PL 76,1114B; danach (teilweise) Thomas von Froidmont, Liber de modo bene videndi 10,29, PL 184,117A.

272 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 288; vgl. ebd. S. 80.

273 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 44.

274 Petrus Chrysologus (?), Sermo 107,2, CCL 24A, S. 665: *Pallent ora ieiuniis, macies corpus adtenuat, elemosina pro delictis supplicat, lacrimae peccata baptizant.*

(*gistungide*), *daz ich inniglîcho biweinon, ioh biwuoffin, ioh bisûfton muge, unde mit ten reinen trahinen nu gitoufan muge die unreinesten mîna giwizzide uon allen mînen sundon, unde uon aller der biwôllinheite der sela ioh des lîchamen.*[275] Bei Gregor wurde dadurch das befleckte Gewissen (und seine Erkenntnisfähigkeit) »erneuert«: *Sed quo uberius culpa fletur, eo altius cognitio ueritatis attingitur, qua ad uidendum internum lumen polluta dudum conscientia lacrimis baptizata renouatur.*[276]

Mit Tränen tauft man sich zum zweitenmal. *Haec secunda ablutio est, prima praecessit in baptismate.*[277] Niemand, der nach der Taufe sündigte, soll deshalb verzweifeln: *Sed nunquid illi desperandi sunt, qui post baptismum maculis criminum vitam coinquinant? Non utique, quia et illi si poenitentiam egerint, lacrymarum fletibus prioris vitae maculas detergunt, quod est secundum baptismi genus.*[278]

4207 *Der touf die sünde reinet.*
swer sîne sünde weinet,
ist im herzenriuwe kunt,
sô toufet er sich anderstunt.[279]

Brun von Schönebeck beruft sich auf Ambrosius:

V,219 *Sunte Ambrosius scrift uns dat,*
Trane sunt van nature nat,
Dorch dat se afwaschen unreinicheyt,
De an des mynschen liff ys gheleyt,
Und dopen anderstunt de sele.[280]

275 Bamberger Beichte (Sprachdenkmäler, ed. STEINMEYER, S. 148).
276 Gregor, Mor. XXVII,19,39, CCL 143B, S. 1360.
277 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 22, PL 171,442D. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 93: *die sůnde und alle die bosen dink die wir ie getaten, die sule wir waschen. wa? in fonte lacrimarum qui est secundus baptismus. in dem brůne der zehere, daz ist die andere tůfe. die erste tůfe die negeschiet niht wan zu einem male. die andere tůfe geschit als dicke als sich der arme sůndere erclagt und in sine sůnde růwen und er die beweinet.* Unter anderen Tränenmetaphern Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 489: *Gregori Naziazene, sag her, was seindt die zeher? dise seindt, sagt er, ein abwaschung der sindten. h Leo, sag her, was seindt die puesszeher? dise seindt, sagt er, ein andrer tauff.*
278 Haimo von Auxerre, In Apc. I,3, PL 117,988C; ebd.: *Sicut enim sunt duo martyrii genera, sic sunt duo baptismata. Haec itaque vestimenta in aliis immaculata servantur, in aliis post maculas candidantur, quia et alii, ut dictum est, post lavacri undam nullum crimen admittunt, et alii admissum poenitentiae fletibus abstergunt.* Ambrosius Autpertus, In Apc. II, CCCM 27, S. 164: *Sicut enim duo sunt mysterii* [!] *genera, sic quoque duo baptismata. In hoc itaque baptismate negationis suae maculas Petrus detersit, in hoc Maria Magdalene multas fornicationum sordes diluit.*
279 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, ed. PFEIFFER, Sp. 106.
280 Brun von Schönebeck, Gedichte, ed. BREUCKER, S. 141.

Gregor stellt die Sündentilgung durch die Reuetränen über die der Taufe – schon deshalb, weil Petrus in der Aufforderung »Tut Buße und laßt euch taufen« (Apg. 2,38) die Buße an erster Stelle nenne: *Dicturus enim baptisma, praemisit, poenitentiae lamenta, ut prius se aqua suae afflictionis infunderent, et postmodum sacramento baptismatis lavarent. Qua igitur mente qui transactas culpas flere negligunt, vivunt securi de venia, quando ipse summus Pastor Ecclesiae huic etiam Sacramento addendam poenitentiam credidit, quod peccata principaliter exstinguit?*[281] Eine Analogie zur Taufe kann in dem Verhältnis von äußerem Zeichen und innerer Gnade gesehen werden (*ad interioris ablutionis indicium exterioris hominis purgamentum*): *ut sicut in Baptismo puerorum per exteriorem ablutionem significatur et figuratur interior animae ablutio; ita hic e contra exteriorem ablutionem interior praecedat purgatio.*[282] Aufgrund dieser Analogie wird die Buße durch dieselben alttestamentlichen Typen präfiguriert wie die Taufe.[283] Der Stricker formuliert die Bitte um Reuetränen in einer hyperbolischen Form, bei der die Sintflut zunächst als Vergleich dient für eine große Menge Wasser;[284] erst einmal als Sintflut bezeichnet, können die Reuetränen dann ebenfalls die Sünden »ertränken«:

8,78 *giuz, herre, uz minen ougen*
von zehern ein wazzer groz,
ein güsse der sintflüete gnoz,
so tiefe von der minne,
da si alle ertrinken inne,

281 Gregor, Reg. past. III,30, PL 77,112AB. Vgl. Johannes Klimakus, Die Leiter zum Paradiese 7, (nach der dt. Ausg. von 1834) Heppenheim 1987, S. 189: »Größer als die Taufe ist nach der Taufe, obwohl dies ein kühner Ausspruch ist, die Thränenquelle der Buße. Jene reinigte uns von vorhergegangener Unreinigkeit der Sünde. diese spület weg allen Schmutz der Sünden, die wir nach der Taufe begangen haben. Die Taufe haben wir Alle schon als Kinder empfangen, aber nachhin wieder befleckt; durch die Thränen der Buße aber stellen wir der Taufe nach der Befleckung ihren Glanz wieder her.« WEINAND, Tränen, S. 173–175.

282 Guigo II. der Kartäuser, Scala claustralium 6,7, PL 184,479C; ebd.: *O felices lacrymae, per quas maculae interiores purgantur, per quas peccatorum incendia exstinguuntur!*

283 Alanus, Summa de arte praedicatoria 30, PL 210,170C: *Compunctio est spirituale lavacrum internae regenerationis, sine quo adultis von valet baptismus; sine quo, ad judicium sumitur Christi corpus; sine quo infructuosa est confessio, sine quo inanis est satisfactio. Haec est aqua mentem purgans, intentionem fecundans, confessionem irrigans, animam satians. Haec est aqua quae submergit Aegyptios, id est exstinguit motus primos. Haec est spirituale diluvium, quod omnem carnem interficit, id est omnem carnalem cogitationem exstinguit.*

284 Vgl. Petrus von Blois, Sermo 16, PL 207,606A: *si disrumpantur fontes aquarum, ut de abysso cordis mei per lacrymas inundet diluvium aquarum multarum, non potero lugere ad plenum mala quae feci*; ders., Sermo 44, PL 207,696BC: *Deducant oculi mei lacrymas, et dent diluvium aquarum multarum, ut possim diluere sordes, quas ab adolescentia mea contraxi.*

daz si mir verswinden müezen.[285]

Das St. Trudperter Hohelied schließt an die mariologische Deutung des Durchzugs durch das Rote Meer eine tropologische an; dort spricht Christus: *ich habe noch manege lieben sêle, die ich durc die tŏfe der heiligen rivwe unde der sůzzen trahene ìrlôset hân uon der weltelichin burde unde uon deme tieuilichime dieneste unde ioch uon allen ir missetâten, dc si frî unde ledic durc geuarn sint, unde sint doch noch in der wůste dises ellendes, dâ si noch arbeit unde bekorung leident, unz ich siv bringe in terram promissionis, daz kît in daz rîche mînes uatirs.*[286] Die Jordantaufe bot sich als *baptismus paenitentiae* von selbst zur Deutung auf die Buße als »Taufe« an.

Lob der Tränen

Vor allem die monastische Literatur kennt eine »Theologie der Tränen«,[287] die das Weinen aus religiöser Inbrunst hymnisch preist. Der Abt Petrus von Cella († 1183) häuft im Kapitel *De pane lugentium* (Nr. 12) seiner Schrift »Über die Brote«[288] metaphorische Aussagen über die Wirkung des »Wassers der Reue«: *Demergit lacryma populum criminum, rupiumque nostri pectoris solvit duritiam, judicis emollit iram, jam intentatae irae, humili ausu flectit minas, vibratas revaginat acies, erecta resupinat supplicia, exundantes irrorat flammas, profundit de silice aquas. Remollit aspera, rigida recurvat, humectat arida, sterilia fecundat, sordida lavat, decorat foeda, suscitat emortua, reserat clausa, prohibita accelerat, intemperata temperat: portas refringit inferni, carbones exstinguit ferreae fornacis. Quid plura? Vincit invincibilem, ligat omnipotentem, naufragium est vitiorum, portusque naufragatorum. Filium Dei ad nos inclinat et ad veram Trinitatem, interveniente Spiritu nos elevat.*[289] Auch in Predigten und anderen Gattungen religiöser Verkündigung gerät ein Lob der durch die Buße eröffneten Heilsmöglichkeit schnell zu einem Lob der Tränen, in denen Reue und Bußgesinnung sich zeigen. Anläßlich der Tränen der Magdalena, mit denen sie die Füße

285 Stricker, Bîspelreden, ed. SCHWAB, S. 130; dazu kommt als weiterer Aspekt die »gratia abundans« als »Meer der Gnade«: *in diner gnaden ünden hilf mir ertrinken tougen* (8,76f., ebd.).

286 St. Trudperter Hoheslied 23,1–9, ed. MENHARDT, S. 147f.; dazu OHLY, Süße Nägel, S. 512: "Die süßen Tränen der Reue haben hier die von Sünden befreiende Kraft eines Sakramentes, weil in ihnen Christus, nicht die Seele selbst, erlösend wirkt."

287 Vgl. BASILIUS STEIDLE, Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum (Benediktinische Monatschrift 20, 1938, S. 181–187).

288 Dazu OHLY, Wirkungen, S. 35–37.

289 Petus von Cella, De panibus 12, PL 202,983BC; 983AB: ebd. *Mirum tamen in hoc artificis Dei ingenium, ut lacryma de venis erumpens peccatorum, profusa humiliter, absorberet omne peccatum. Plane sic de peccato damnatur peccatum, sic aqua compunctionis exstinguit ignem illicitae delectationis.*

Christi »benetzte« (Lk. 7,38 *ribabat pedes eius*), ruft Petrus Chrysologus aus: *O quanta uis in lacrimis peccatorum! Rigant caelum. terram diluunt, extingunt gehennam, delent in omne facinus latam diuina promulgatione sententiam.*[290] Bei einem ausführlichen Lob der Reue setzt der pseudo-isidorianische »Liber de numeris« (Irland, 8. Jh.) an den »süßen, mächtigen und kostbaren« Tränen an: *O lacrymae, quam dulces, quam fortes, quam pretiosae, quam suaves estis in uberibus matris poenitentiae?* [...] *O poenitentia, magna sunt ubera tua, vino compunctionis plena, quibus reos recreas, lapsos relevas, fugientes revocas, confractos confirmas, morbidos mundas, leprosos lavas, infirmos roboras, tristes laetificas, desperantes confortas, vulneratos sanas, laceratos ligas, perditos reparas, in peccatis mortuos suscitas. O poenitentia! quid dicam de te? laudare enim non valeo ut volo, quia pretiosor es auro obryzo.*[291] Die unter dem Namen Augustins verbreitete Predigtsammlung »Ad fratres in eremo« wendet sich an Mönche (*O monache, punge oculum mentis, ut lacryma prodeat compunctionis*), doch geht es hier vorrangig um die Träne als »Schwester« der Reue über Sünden: *O compunctio lacrymosa! O lacryma mentem purgans, intentionem fecundans, confessionem irrigans, animam sanctificans! Haec est lacryma sanctae compunctionis soror, quae motus illicitos exstinguit, paradisum aperit, infernum claudit, mundumque despicere in cunctis facit. O felix lacryma! tu carnalem cogitationem exstinguis, peccatorum morbos expellis, virus culpae evomis. O felix tabula, o vitalis navicula, per quam naufragus redire potest ad portum salutis! O aqua salutaris, per quam omne peccatum destruitur! O via, per quam ad paradisum gradimur! O spirituale conductum, per quod de invio ad viam transitur! O felix lavacrum poenitentiae lacrymarum, quod toties valet ad purgandum, quoties purgatione indiget cor humanum.*[292] Ein Tränenlob (*De laude lacrymarum*) enthält auch die Schrift »De perfectione monachorum« des Petrus Damiani, die unter vielen Wirkungen das Reinigen hervorhebt: *Haec sunt enim, quae et animam peccatorum labe purificant, et cor vagum in oratione confirmant.*[293] Hugo de Folieto geht es vor allem um das Bewässern der Tugendblumen: *Veni igitur, charissime, ad fontem com-*

290 Petrus Chrysologus, Sermo 93,6, CCL 24A, S. 576f.

291 Ps.-Isidor, Liber de numeris 14, PL 83,1300BC; dazu McNALLY, Liber, S. 44f.; OHLY, Süße Nägel, S. 511: "Die Verbindung von Süße und Heil fand kaum je sonst eine so beredte und kühne Bekundung durch theologische Lobpreisung, Metaphern und Gebärden."

292 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 11, PL 40,1254; ebd.: *O compunctio, quam sancta et mirabilis praedicaris! Tu spirituale lavacrum es...* Vgl. Alanus, Summa de arte praedicatoria 30, PL 210,171AB: *O felix lavacrum poenitentiae, quod toties valet ad purgandum, quoties purgatione indiget cor humanum.*

293 Petrus Damiani, Opusc. 13,12, PL 145,309A; ebd. 308A: *Lacrymarum quippe mador animam omni labe purificat, et ad proferenda virtutum germina nostri cordis arva fecundat*; vgl. ebd. 13,13, PL 145,310CD.

punctionis, qui oritur in valle humilitatis, qui defluit per declivia convallium, id est, per corda humilium. Cujus unda exstinguit libidinis flammam, vitiorum temperat aestus, mentium sordes lavat, carnalium desiderium restinguit sitim. Irrigatur ab hoc fonte castitatis hortus, humectantur ab eodem virtutum plantaria. Hujus humor nutrit oliveta misericordiae, roseta martyrii, castitatis lilia, inviolatae virginitatis violas gignit, et varios moratae juventutis emittit flores.[294]

Tränengabe

Solche heilbringenden Tränen weinen zu können, ist nicht immer selbstverständlich. Dies hat nicht nur etwas mit einer physiologischen Unfähigkeit zu tun oder mit einer durch Erziehung hervorgerufenen Scheu vor dem Vergießen von Tränen. Im Fall der Reuetränen geht es um die Grundvoraussetzungen der Reue: um das Bewußtsein von Schuld und um die Bereitschaft, sich Gott wieder zuzuwenden. "Nichtweinenkönnen bezeugt Gottferne."[295] Der unbußfertige Mensch, der seine Schuld nicht kennt oder nicht kennen will, ist metaphorisch »verhärtet«; er ist unfähig zu Tränen der Reue, so wie harte oder trockene Erde kein Wasser hervorbringt (*Nec compungi ad lacrimas queo: tanta est duritia cordis*)[296] – es sei denn durch das Eingreifen Gottes. Tränen werden deshalb als Gabe Gottes empfunden, die er sogar bei einem »felsharten« Herzen hervorrufen kann, so wie Moses mit dem Stab Wasser aus dem Felsen schlug (Ex. 17,1-7; Nm. 20,7-13). Die Römische Liturgie kennt eigene Orationen *pro petitione lacrymarum* (»Orationes diversae«; Nr. 21), in denen Gott darum gebeten wird, Reuetränen aus dem harten Herzen – wie das Wasser aus dem Felsen – zu pressen (*educ de cordis nostri duritia lacrimas compunctionis*), mit denen die verdienten Feuerflammen (der Hölle) ausgelöscht (*quibus debita flammarum incendia valeamus exstinguere*) und die Sündenflecken abgewaschen werden können (*maculas nostrorum diluere peccatorum*).[297] Wie in einem Paradigmengebet läßt sich Gott an dieses Wunder erinnern; so beim Marner:

XIV,161 *Got, der ûz einem steine*
frischez wazzer fliezen hiez,
daz ein ganzes her und al ir vihe getranc
in einer wüstenunge, dâ nie brunne mêr geflôz:
Hilf mir, daz ich beweine
sünde, der ich niht enliez

294 Hugo de Folieto, De nuptiis I,3, PL 176,1209D.
295 OHLY, Süße Nägel, S. 512.
296 Bernhard, In Cant. 54,4,8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 107).
297 SCHOTT, Meßbuch, S. *162; FREYTAG, Kommentar, S. 145 PAYEN, Le motif, S. 37.

in der jugende, des diu menscheit mich betwanc.[298]

Erst dieses Konzept einer »Tränengabe«[299] läßt verstehen, weshalb Gott häufig um Tränen gebeten wird, wo doch der Sünder es ist, der sie weinen soll oder will.[300] Daß der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, zu weinen, relativiert den Eindruck, bei dieser Metaphorik des Waschens mit Tränen komme es allein auf die Initiative des Menschen an. Wie in dem Verständnis der Tränen als Wasser des Hl. Geistes (dazu Kap. XI,2f), so ist es auch hier die göttliche Gnade, die dem Menschen die Tränen schenkt, mit denen er sich in Reue und Buße bei Sünden nach der Taufe »reinigen« kann, da die Taufe nicht wiederholt werden darf.[301] Die »Gabe der Tränen« (*lacrymarum gratia*) kommt also von Gott: *Sciendum itaque quod gratia lacrymarum, quaedam Dei visitatio est, quae quandoque datur, ad excitationem torporis, quandoque consolationem laboris, quandoque ad gratiam retributionis.*[302] Diese Gabe (noch) nicht zu haben, heißt so viel wie »unbußfertig sein«,[303] weshalb der Beichtvater die Aufgabe hat, mit der Belehrung durch das Wort Gottes die Tränen aus dem trockenen Herzen hervorzubringen; der »Vorauer Moses« deutet das Stabwunder in diesem Sinne tropologisch:

Der durst in der uerte.
daz bezeichenet unser herte.
so wir ni ne megen weinen.
uon unseren sunden uns gereinen.
so betraget uns der bete.

298 Der Marner, ed. STRAUCH, S. 109. Vgl. Balderich von Bourgueil, Carm. 122,47–49, ed. HILBERT, S. 136: *Ad cuius nutum stillauit flumina saxum, Ipse meis oculis fontem tribuas lacrimarum. Bis Moyses silicem, tu cor semel incute nostrum.*

299 Vgl. RAPHAEL SCHULTE, Art. »Tränengabe« (LThK ^{2}10, Sp. 305); PAUL IMHOF, Art. »Tränengabe« (Wörterbuch der Mystik, ed. PETER DINZELBACHER [KTA 456] Stuttgart 1989, S. 498f.), wo jeweils der allgemein-charismatische Aspekt religiösen Weinens hervorgehoben wird.

300 Z.B. Heinrich von Hesler, Apokalypse 22428–22432, ed. HELM, S. 329 (zu Jh. 7,3): *Nu bite Got dir daz wazzer geben, Daz uz sinen gnaden vluzet Und von sime stule guzet, Daz quit: uz der irbarmikeit Die sin gunst zu dem menschen treit.* Vgl. Paulinus von Aquileja, Versus de Paenitentia 11,1–4, AH 50, S. 149.

301 Hugo von St. Viktor (?), Miscellanea II,51, PL 177,616A: *Baptizari iterum non possumus, et tamen vice baptismatis contra quotidiana peccata quotidianum fontem lacrymarum habemus, et si saepius baptizari prohibemur per aquam, nunquam prohibemur per poenitentiam. Sequitur ergo nos gratia primi baptismatis in poenitentia, sicut populum Israel per desertum gradientem aqua de petra, ut quoties in hujus vitae deserto per peccatum arescimus, per poenitentiam reficiamur.*

302 Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1087B.

303 Richard von St. Viktor, Mysticae adnotationes in ps., PL 196,354D: *Quam multos putamus hodie esse qui lacrymarum gratiam nondum acceperunt, qui quotidie flenda commitunt, et multum ipsi flendi, minime flere possunt.*

so zergent uns di zahere.
so wirz erste uirsten.
so scule wir zu deme bihtare gen.
der leitet uns uon deme steine.
di trahene also reine.
mit der gotes lere.
daz reinet uns lip unde sele.[304]

In einem Kapitel über verschiedene Arten der *compunctio* knüpft Gregor an die Bitte der Achsa (*Axa*) an ihren Vater um »bewässertes Land« (Jos. 15,19) an: *Quae suspirans a patre terram inriguam petit, quia a creatore nostro cum magno gemitu quaerenda est lacrimarum gratia.*[305] Bei einer ausgeprägten Marienverehrung kann sich diese Bitte auch an die Gottesmutter richten; so beim Meißner:

XVI,7,1 *Die ich an minem herzen minne,*
die solte minnen al diu werlt gemeine.
swer sie minnet, dem git sie vil richer minnen solt.
Nu troste, minne, mine sinne
unde gib mich ruwe, of daz ich beweine
mine sunde. daz neme ich vür al der werlde golt.
Kunde ich mit ruwe einen zar hin uz dem herzen twingen,
So daz er durch mine ougen vluzze, so muchte ich ouch gedingen.
Swer sine sunde mac beweinen,
den tůt daz weinen von den sunden reinen.
ich geloube, daz uns got uber daz wil hulfe irscheinen.[306]

Gott wäscht mit Tränen

Weit mehr noch als bei der Bitte um die Tränengabe wird die Bedeutung der Gnade betont, wenn Gott den Sündern ihre Reuetränen nicht schenkt, damit sie sich selbst damit reinigen können, sondern wenn er die Menschen mit ihren eigenen Tränen wäscht. So heißt es bei Gregor, die Barmherzigkeit Gottes wasche die Sünder mit Tränen (*Sed quia omnipotentis Dei misericordia etiam tales ad paenitentiam reuocat, compunctione et lacrymis lauat, uirtutibus ditat, usque ad perfectionis gloriam subleuat*).[307] Gott reinigt uns mit unseren täglichen Tränen und Gebeten. Gregor geht von der Bezeichnung »das große Abel« (1 Sam. 6,18) aus, die er als *luctus* etymologisiert (*Abel quippe interpretatur luctus*);

304 Vorauer Moses (Gedichte, ed. DIEMER, S. 50); hier in Versform.
305 Gregor, Dial. III,34,4, SC 260, S. 402; ders., Ep. VII,23, CCL 140, S. 476; danach Smaragd, Diadema monachorum 80 (*De gratia lacrymarum*), PL 102,674CD.
306 Meißner, ed. OBJARTEL, S. 219.
307 Gregor, In Ez. II,6,24, CCL 142, S. 313.

dies beziehe sich auf unseren Erlöser: *quia, etsi propria, quae fleret, non habuit, nostra tamen cotidianis precibus et fletibus peccata purgauit.*[308]

Die Verpflichtung der Augen zum Weinen

Der Mensch ist verpflichtet, seine Sünden zu beweinen. Daß Reuetränen nicht nur Ausdruck eines geistigen Schmerzes über die Sünden, sondern auch ein geschuldetes Bußwerk mit Sühnecharakter sind, ließ sich an vielen der bisher behandelten Belege erkennen. Besonders deutlich wird dies dort, wo das Weinen nach dem Talionsprinzip eine angemessene Strafe ist für Sünden, die durch die Augen geschehen. Bei der Deutung der Stelle Ps. 118,136 *Exitus aquarum transierunt oculi mei, quia non custodierunt legem tuam* bezieht Cassiodor die Angabe mit ein, nach der das Tränenwasser aus den »Augen« hervortritt: *Et illud quoque aestimo considerandum, quoniam per »oculos« dicit satisfactionem uenisse, per quos nos plerumque illecebras huius saeculi constat attrahere; ut merito per illos culpa mundetur, per quos et excessus admittitur.*[309] Solche Analogiereinigung ist ein beliebtes Argument im Bußaufruf; etwa bei Laurentius von Novae: *Vult enim indulgentissimus cognitor, ut fletus purget quod visus polluit, et quod foedavit cupiditas, reformet compunctio.*[310] Gaufredus Babion von Angers läßt nach dem Talionsprinzip den ganzen Körper büßen, da er vollständig an der Sünde beteiligt sei: *Voluit enim Deus ut totum corpus operetur in poenitentia, quia totum corpus reatui subditum erat; praecepit enim ut cor, oculus, os et totum corpus luerent peccatum.* Das Auge büßt hierbei mit Weinen (*fletus*), denn *oculus vidit vanitatem.*[311]

Tränen steigen aus dem Herzen auf

Wie alle ehrlichen Tränen müssen auch Reuetränen aus dem Herzen aufsteigen:[312] *Sô wazzer hin ze berge gât, sô mac des sünders werden*

308 Gregor, In I Reg. III,129, CCL 144, S. 271; Lauretus, Silva, S. 4.

309 Cassiodor, In ps. 118,136, CCL 98, S. 1119; ebd.: *Nam si mandata Domini custodiremus, laetitiam utique haberemus, non plorationis ardorem. Sed quoniam talia carnis necessitate uitare non possumus, donet Dominus lacrimas quibus peccatorum sordibus abluamur.* Danach Notker (SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 736, A. 310).

310 Lauretius von Novae, De poenitentia, PL 66,96A; ebd. 95C: *Cecidisti per oculum: contaminavit te aspectu suo? abluat te aqua sua*; 96B: *Vidit oculus, concupivit caro? peccavit anima. Flevit iterum oculus? abluta est caro, absoluta est anima.*

311 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 28, PL 171,426D-427A; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 736.

312 Tränen steigen aus dem Herzen auf: WEINAND, Tränen, S. 128f.; FREYTAG, Kommentar, S. 145f.; HARTMANN, Wörterbuch, S. 441f.; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 736ff. So heißen sie bei (Ps.-) Reinmar von Zweter, Gedichte 291,12, ed. ROETHE, S. 553, *daz wasser, daz gein berck kan fliessen*; Brun von Schönebeck, Hohes Lied 5206f., ed. FISCHER, S. 158; ENGELEN, Edelsteine, S. 361.

rât.[313] Gott hat dem Herzen einen Brunnen geschaffen, der uns nach der Taufe reinigen kann:

249 *der du gnad ist, der hat avir bigunnin*
unsirmo herzin einis brunnin;
der mag unsich alli gireinin,
ob wir di sundi luttirlichi weinin.[314]

Wer das Wort Gottes vernommen hat, der soll es nach dem Wilden Mann anderen durch Unterweisung und Belehrung zuteil werden lassen:

6,19 *nimmer bose vruht he gitregit.*
di einime sundære sin herze biwegit,
di machit al himilis here vro.
he leidit den diffen burnen ho,
di von dem hertze zu den ougen geit
undi di alden sunden ave dweit.[315]

Auch sonst wird dies mit der Metapher vom Herzen als einem tiefen Brunnen verbunden.

II,1 *On wasser west sich nieman rein.*
Doch ich nit all wasser mein,
Allein die von dem herzen gond
Vnd sich zůn augen vßher lond.[316]

Mit diesen Versen setzt in Thomas Murners Badenfahrtallegorie das Kapitel über das *Wasserschőpffen* ein, wobei der zugehörige Holzschnitt Christus vor einem Ziehbrunnen zeigt. Diese alte Formulierung vom Schöpfen der Tränen aus dem Brunnen des Herzens konnte noch weiter ausgeführt werden; so bemerkt Gregor zu den Angabe »Wasser schöpfen« in 1 Sam. 7,6, die Tränen müßten schon deshalb aus der Tiefe der Seele geholt werden, weil man in der Sünde tief »falle«: *Quid enim est aquam haurire, nisi de profunda animi paenitentis confusione lacrimarum fluenta producere? Velut enim aquam haurimus, dum, quam profunda iniquitate cecidimus, considerantes plangimus.*[317]

313 Freidank, Bescheidenheit 35,12f., ed. BEZZENBERGER, S. 99.
314 Summa theologiae (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 39); zu *beginnin* FREYTAG, Kommentar, S. 146.
315 Wilder Mann, Von christlicher Lehre (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 587).
316 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 10.
317 Gregor, In I Reg. III,149, CCL 144, S. 280. Ein Analogieargument zum »Jammertal« ebd. IV,97, S. 344: *Puellae aquam hauriunt, quando electae animae ex profundo dolore praesentis exilii fluenta lacrimarum fundunt. Haurire quidem aquam dicitur: quia, dum se proiectas in hac ualle lacrimarum lugentes memorant, quasi ad profundum funem cogitationis mittunt, a quo cum labore aquas lacrimarum trahunt.*

Hyperbolische Tränen

Die bereits biblische Metapher vom Quell oder Brunnen der Tränen geht aus von den Augen als dem Ort, an dem die Tränen – wie an einer Quelle das Wasser – hervortreten.[318] Vor allem auf die Stelle Jer. 9,1 *Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrymarum?* ließ sich dabei variierend zurückgreifen; z.B. in der Sündenklage des Petrus Damiani:

1,1 *Quis infelici fletus aquam capiti,*
Quis lacrimarum fontem dabit oculis?
Flendo, pupillae, tenebras obducite!
Vae mihi lapso![319]

Da einer Quelle gewöhnlich weit mehr Wasser entströmt, als es selbst bei langanhaltendem und ergiebigem Weinen bei menschlichen Augen jemals möglich wäre, zieht diese Metaphorik das Sprechen über Tränen ins Hyperbolische. Aufgrund dieser Hyperbel können dann solche Stellen der Bibel, an denen von »Quellen« oder »Brunnen« die Rede ist, als Tränen gedeutet werden, in denen der Sünder sich »wäscht« (dazu Kap. XI,6a) – wie überhaupt die Tränenhyperbolik mit eine Voraussetzung für das metaphorische »Waschen« in oder mit Tränen zu sein scheint, da das geringe Flüssigkeitsaufkommen beim Weinen dazu kaum einen Anhalt böte. So findet sich eine Aufforderung zur Reue in der Formulierung, man solle sich im oder mit dem »Tränenquell« waschen:[320] *Lava te lacrymarum fonte, ne quid in te ejus oculos majestatis offendat.*[321]

Auch sonst wird über das Weinen gern hyperbolisch gesprochen, was nur an wenigen Beispielen hier gezeigt werden soll. Besonders verbreitet ist seit der Antike das Bild vom Regen:[322] als »Tränenregen« (*imber lacrymarum*)[323] oder Regen der Augen (*ougen regen*),[324] der für ein heftiges Fließen von Tränen über Wangen und Kleidung steht. Der Regen reinigt die Luft.[325] Metaphorisch lassen sich auch die Wolken einbeziehen, aus denen der Regen kommt (*ut nubes trististiae, & interioris doloris*

318 Dazu u.a. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 727f.

319 Petrus Damiani, Planctus Paenitentis, AH 48, S. 60.

320 Z.B. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,889D: *cum sint fonte lacrimarum abluti et elemosinis sanctificati.*

321 Alkuin, De confessione peccatorum 5, PL 101,653C.

322 Dazu u.a. FECHTER, Dichtkunst, S. 38-41; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 729f. (Lit.!); vgl. auch OHLY, Pferde, S. 857 u. 859.

323 Z.B. Cassiodor, In ps. 118,136, CCL 98, S. 1119: *Sancto enim choro sic erat deflendum, ut omnia peccata dilueret copioso imbre lacrimarum.*

324 Frauenlob V,5,5, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 391.

325 Johannes Chrysostomus, In Mt. 6,5, dt. BAUR, BKV I/23, S. 109f.: »Wie durch einen starken Regenguß die Luft gereinigt wird, so folgt auch auf die Tränen, die man vergießt, heitere Stille und die Finsternis, die von der Sünde stammte, wird verscheucht«; Picinelli, Mundus V,68, Bd. 1, S. 427.

in pluviam lacrymarum erumpat),[326] hinsichtlich der Wirkungen neben dem Auslöschen des Feuers der Laster[327] vor allem das »Waschen«. Absalon von Springiersbach: *Nec enim illi qui recentes adhuc cicatrices criminum suorum aspiciunt, praesumere debent postulare a Deo puritatem angelicam, vitam illam beatam, quam nec oculus vidit, nec auris audivit; sed potius cum lacrimis veniam peccatorum, spacium poenitentiae, lacrymarum imbrem, quibus lavent peccata sua, debent postulare.*[328]

80,92 *Swaz wir vnverstanden*
Svnden haben her gepflegen
Die muozen mit der ovgen regen
Werden hie geweschen
Unsir süntliches næschin
Mvozin wir mit buoze twahin.[329]

Hyperbeln wie »in Tränen schwimmen«[330] lassen an ein Meer von Tränen denken, für das im Lateinischen häufig *unda* »Woge« steht.[331] Dem entspricht im Mhd. *ünde.* In Hartmanns »Gregorius« reimt *ünde* als hyperbolischer Tränenfluß auf *sünde*; der »großen Missetat«, der sich der Fischer, der Gregorius auf dem Felsen festgeschlossen hatte, schuldig weiß, entspricht eine große Reue:

3665 *er suochte buoze unde rât*
umbe die grôzen missetât
die er vor an im begie,
do er in sô hœnlîche emphie.
nû wuosch diu grôze triuwe
und diu ganze riuwe
und der ougen ünde
den vlecken sîner sünde,
daz im diu sêle genas.[332]

326 Wilhelm von Auvergne (?), Tractus novus de poenitentia 22, S. 239[b]. Von der Wirkung des Gebets Hugo von Trimberg, Renner 20733–735, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 157: *Gebete kan den himel ûf sliezen, Gebete kan ouch regen giezen Ûz den wolken und ûz den ougen.*

327 Smaragd, Diadema monachorum 87, PL 102,680B: *Beatus qui semper recordatus fuerit de die illa tremenda, et festinaverit lacrymarum fontibus ablui, et animae suae vulnera semper curare. Beatus qui fuerit effectus tamquam nubes, ad proferendam pluviam lacrymarum, per quas possit exstinguere flammas omnium vitiorum.*

328 Absalon von Springiersbach, Sermo 38, PL 211,223C.

329 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 201.

330 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae 50,2, MGH IV/2, S. 776: *Fluctuat mens in merore, cor natat in lacrimis.*

331 Dazu MANZ, Ausdrucksformen, S. 502 (§ 1015 *unda lacrimarum*). Z.B. Haimo von Auxerre, In Apc. I,3, PL 117,988D: *ut sine tarditate easdem maculas lacrymarum undis diluant.* Vgl. Gregor, Mor. XXXIII,39,68, CCL 143B, S. 1732: *Flammam quippe suggestionum illius exstinguit citius unda lacrimarum.*

332 Hartmann von Aue, Gregorius, edd. PAUL – WACHINGER, S. 111.

Vom Fluß (*fluvius*) der Tränen spricht Isidor in der Sündenklage in einer Metaphern reihenden Aufforderung zum Weinen über Sünden: *clama fortiter, plange iniquitates tuas, mala scelerum tuorum deplora, quae prave gessisti fletibus dilue; quae illicite commisisti, lacrymis ablue: ploratu scelera dilui solent, mala gessisti flendo commemora. Reatus tui dolorem plange, poenam tuam flendo cognosce, lamenta poenitentiae te lavent, moeroris tui unda te irriget, compellat te plangere fluvius lacrymarum.*[333] Von der Erwähnung Mesopotamiens in Gn. 24,10 kommt Ambrosius zu den zwei dieses Land umgebenden Flüssen und damit zur Taufe als »Bad der Gnade« und zum Weinen aus Reue.[334] Um aus den Augen hervortretende Fluten (*flumen, vluot*)[335] bittet ein Bußgebet mit der Formulierung, die »Zügel der Augen« mögen gelockert werden: *Relaxa oculorum meorum habenas, et largo fontis manantes flumina palpebrae meae profluant aquas, ut piacula cunctorum criminum abluantur impetu lacrymarum, currantque sine defectu tramites venarum capitis mei, donec abstergatur omnis immunditia iniquitatis.*[336]

Beim Wasserfall (*cataracta*) ist hier an die biblische Vorstellung von den »Schleusen des Himmels« zu denken, die Gott bei der Sintflut öffnete; auf gleiche Weise soll er die »Schleusen des elenden Kopfes« öffnen, also Tränen in Fülle hervortreten lassen.[337] Bernhard verbindet dies mit dem gleichzeitigen Hervorquellen des Wassers aus der Erde (Gn. 7,11): *Exite, exite lacrimae iampridem exire cupientes; exite, quia is, qui vobis meatum obstruxerat, commeavit. Aperiantur cataractae miseri capitis, et erumpant fontes aquarum, si forte sufficiant sordes diluere culparum, quibus iram merui.*[338]

Der in der Bibel häufiger vorkommende Sturzbach (*torrens*) – nach der Definition Augustins *aqua ueniens cum impetu*[339] – ließ sich auf alles beziehen, was »mit Ungestüm« daher kommt, wie die Gnade und der Hl. Geist.[340] Biblisch ist auch der Vergleich mit besonders heftigem Weinen; Lam. 2,18 *deduc quasi torrentem lacrimas per diem et noctem.* Dies zeichnet die großen Büßer aus, für die es im Alten wie im Neuen Testament viele Beispiele gibt: *Deducant igitur confitentes quasi torrentem*

333 Isidor, Synonyma I,56, PL 83,840B; danach Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 10,31, PL 184,1218D.

334 Ambrosius, De Abraham I,9,87, CSEL 32/1, S. 558: *ubi inuenitur ecclesia nisi in Mesopotamia? ibi quaeritur, inde arcessitur, ubi duobus stipatur fluminibus, lauacro gratiae et fletu paenitentiae, etenim nisi peccata propria defleueris, nisi gratiam baptismatis acceperis, non tibi adquiritur ecclesiae fides et quaedam coniugalis copula.*

335 Dazu MANZ, Ausdrucksformen, S. 194 (§ 363 *flumina lacrimarum; rivi lacrimarum*).

336 Ps.-Isidor, Oratio pro correptione vitae 26, PL 83,1268CD.

337 Z.B. Petrus von Blois, Sermo 44, PL 207,696B: *Quis aperiet mihi cataractas miserrimi capitis mei, ut lugeam bona quae amisi, et mala quae commisi?*

338 Bernhard, In Cant. 26,5,8 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 176).

339 Augustinus, Enarr. in ps. 35,14, CCL 38, S. 333.

340 Dazu MAURMANN-BRONDER, *Tempora*, S. 87; BAMBECK, Studien, S. 88-100 ("Der Sturzbach mit der hochgelegenen Quellader").

lacrymas, tum angustiae, tum doloris.[341] Metaphorisch weiter ausführen ließ sich diese Hyperbel mit dem Hinweis, daß ein Sturzbach sein Bett gründlich reinige; Petrus Damiani nutzt dies in seinem Lob der Tränen: *Lacrymantes equidem oculi diabolum terrrent, et sic lacrymarum erumpentium expavet impetum, ac sic procellosi nimbi grandinem, vel furentium undique ventorum effugiat tempestatem. Nam sicut spumosi torrentis cumulus superveniens, cunctis alveum sordibus purgat; sic lacrymarum profluentium cursus ex mente flentis et diabolicae versutiae semina, et omnes sordentium vitiorum pestes eliminat.*[342] Auch in einer deutschen Predigt dient der Sturzbach als Vergleichsgegenstand für das Reinigen durch Tränen: *Die zeher reinigent den sunder.* [...] *Die zeher gelichent sich der gvsse. div vaste zetal lôffet vnd die steine mit ir vuert also tvent die zeher die die sunde mit in vurent.*[343]

Metaphorische Tränen

Bei aller Hochschätzung des Weinens bleibt doch meist das Bewußtsein lebendig, daß diese Gebärde nur ein äußeres Zeichen ist für einen inneren Schmerz, auf den es eigentlich ankommt:[344] *Si potes, ploret oculus; si non, saltem doleat animus. Lacryma enim exterior signum est interioris doloris, et lavat maculam peccati.*[345] Wie man (in heuchlerischer Weise) Tränen vergießen kann, ohne traurig zu sein, so kann man auch trauern, ohne zu weinen. Menschen, die nicht »nah am Wasser gebaut« sind, haben deshalb keinen Entschuldigungsgrund: Wer körperliche Tränen nicht hervorbringen kann, so heißt es häufiger in Bußtraktaten und Predigten, der wasche den Schmutz seiner Sünden wenigstens mit geistigen Tränen ab (*Die mit den ougen niht geweinen mügen die weinen mit dem herzen*).[346] Diese Vorstellung eines »trockenen« Weinens mit dem Herzen[347] wurde in der Mystik zu einer eigenen Tränenlehre ausgebaut.[348] Einflußreich war hierbei der pseudo-augustinische Bußtraktat: *Poenitentia enim vera ad Baptismi puritatem, poenitentem conatur adducere. Recte enim poenitens quidquid sordis post purificationem*

341 Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1082B.
342 Petrus Damiani, Opusc. 13,12, PL 145,309CD.
343 Predigten, ed. LEYSER, S. 16.
344 Md. Hiob 6701f., ed. KARSTEN, S. 108: *Wan weynen by warer truwe Ist ein zeichen gantzer ruwe.*
345 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 18, PL 171,426D.
346 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 370; ebd. S. 503; vgl. jedoch Bd. 2, S. 72f. Keine Reinigungs-, sondern Opfermetaphorik ist es im Tractatus de poenitentia 19, PL 213,883B: *Si lacrymas habere non poteris, offer cor contritum et humiliatum, quod Deus non spernit* (vgl. Ps. 50,19).
347 Zum Weinen des Herzens u.a. ZAPPERT, Ausdruck, S. 85; WEINAND, Tränen, S. 127f.; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 737, 740f.
348 LOUISE GNÄDINGER, Feuertränen. Caterina von Sienas Tränen-Lehre und Tränen-Erfahrung (Geist und Leben 54, 1981, S. 85-98).

contraxit, oportet quod abluat saltem lacrymis mentis.[349] Auch für die allgemeine Forderung nach einem bußfertigen Leben konnte man sich hiernach auf den Kirchenvater berufen: *Ouch spricht Augustinus / Ain yeglicher der do begert sålig ze werden der mus vnd ist not das er ab wische zum minsten mit den dzåhern des hertzen vnd gemiets / alle vnrainigkait vnd sünd die er an sich getzogen hat nach dem touffe.*[350] Sind die Reuetränen sonst keineswegs metaphorisch, wohl aber ihre reinigende Wirkung, so werden hier – über das alte Bild von den Augen des Herzens oder des Geistes – auch die Tränen zu Metaphern. Sie stehen als Tränen des Herzens für den inneren Reueschmerz, der sich nicht in jedem Fall in körperlichen Tränen äußert.[351]

Die Tränen der Maria Magdalena

Die Sünderin, die im Haus des Pharisäers die Füße des Herrn »mit ihren Tränen begoß«, diese dann mit ihren Haaren abrieb, sowie küßte und salbte (Lk. 7,38), bleibt im Lukas-Evangelium ungenannt. Indem das Mittelalter sie sowohl mit Maria von Bethanien, der Schwester der Martha und des Lazarus, wie auch mit Maria Magdalena in eins setzte, entstand die Gestalt einer Sünderheiligen, die nach schlimmem Sündenleben sich bekehrte und später die Gnade erlangte, daß Christus nach der Auferstehung ihr als erste erschien (Jh. 20,14-18).[352] Dies machte sie zu einer bevorzugten Fürsprecherin für (vor allem weibliche) Sünder.[353] Das Erwähnen ihrer Tränen ließ sie zur Exempelgestalt werden für eine in Tränen sich äußernde Reue über große Schuld.

Die Kirchenväter waren noch keinesfalls von der Identität dieser biblischen Frauen überzeugt,[354] oder sie ließen diese Frage auf sich be-

349 Ps.-Augustinus, De vera et falsa poenitentia 9,24, PL 40,1121; ebd. 1121f.; danach Gratian, Dist. III,42 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1225; Petrus Lombardus, Sent. IV,15,7,4, Bd. 2, S. 334.

350 Spiegel der armen sündigen Seele, ed. BOON, fol. C 2^v.

351 Vgl. Fulbert von Chartres, Sermo 7, PL 141, 334A: *Fulgentius: Quocunque tempore homo egerit poenitentiam, quam libet annosus, sed toto corde renuntiaverit peccatis praeteritis, et pro eis in conspectu Domini non solum corporis, sed etiam cordis lacrymas fuderit, et malorum operum maculas bonis operibus diluere curaverit, omnium peccatorum indulgentiam habebit.*

352 Dazu u.a. AUS DER FÜNTEN, Maria Magdalena; DORN, Der sündige Heilige, S. 54-58; auch WEINAND, Tränen, S. 164; RUBERG, Schweigen, S. 113; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 736; OHLY, Süße Nägel, S. 495, 510f.; vgl. WERNER WILLIAMS-KRAPP, Art. »Maria Magdalena« (Dt. Legenden) (VL ^{2}5, Sp. 1258-1264).

353 Z.B. Adam de la Bassée, O sancta Magdalena, AH 48, S. 302: *Ora Christum, ad quem esurio, Ut impurae vitae confessio Me conducat ad caeli gaudia.*

354 Z.B. Ambrosius, In Lc. VI,14, CCL 14, S. 179; ebd. X,153, S. 389; Hieronymus, In Mt. IV, CCL 77, S. 246 (zu Mt. 26,7): *Nemo putet eandem esse quae super caput effudit unguentum et quae super pedes. Illa enim et lacrimis lauat et crine tergit et manifeste meretrix appellatur, de hac autem nihil tale scriptum est.* Vgl. Bernhard, In Cant. 23,4,9 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 145).

ruhen. So nennt Petrus Chrysologus die Sünderin nicht mit Namen; er läßt sich vielmehr von der hyperbolischen Formulierung von den die Füße Jesu »bewässernden« Tränen zu einem Lob der Reuetränen inspirieren: *»Lacrimis rigabat pedes eius«* (Lk. 7,38). *En mutatur ordo rerum; pluuiam terrae caelum dat semper, ecce nunc rigat terra caelum; immo super caelos et usque ad ipsum dominum imber humanarum prosilit lacrimarum.*[355] Diese Sünderin mit ihren offenbar langen Haaren gibt ein Beispiel für die »neue Taufe« der Reue: *»Et capillis capitis sui tergebat«* (Lk. 7,38). *In peccatricis caput praesumpta crinibus refluebat unda, ut suo fonte mulier in nouum baptisma suorum dilueret inluuiem peccatorum.*[356]

Gregor der Große identifiziert in einer Predigt über Lk. 7,36–50 die Sünderin dagegen sogleich mit den beiden anderen Frauen (*Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur*). Auch hier stehen die Tränen im Zentrum der Argumentation: *Cogitanti mihi de Mariae poenitentia, flere magis libet quam aliquid dicere. Cujus enim vel saxeum pectus illae hujus peccatricis lacrymae ad exemplum poenitendi non emolliant? Consideravit namque quid fecit, et noluit moderari quid faceret. Super convivantes ingressa est, non jussa venit, inter epulas lacrymas obtulit. Discite quo dolore ardet, quae flere et inter epulas non erubescit.*[357] Der Bericht von diesen Reuetränen soll die Zuhörer bewegen, ihre eigenen Sünden zu beweinen: *Ad vos ergo, fratres charissimi, ad vos oculos mentis reducite, et poenitentem peccatricem mulierem in exemplum vobis imitationis anteferte; quaeque vos in adolescentia, quaeque in juventute deliquisse meministis, deflete; morum operumque maculas lacrymis tergite.*[358] Auch in einer Predigt über die Gärtnerszene (Jh. 20,11–18) ist bei Gregor Maria Magdalena die große Sünderin: *Maria Magdalene, quae fuerat in civitate peccatrix, amando veritatem, lavit lacrymis maculas criminis: et vox Veritatis impletur, qua dicitur: »Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum«* (Lk. 7,47).[359] In einem Schreiben an Gregoria, die Kammerfrau der Kaiserin, ermahnt Gregor die offenbar reumütige Adressatin, sie solle sich vor Augen halten, welch schmutzige Hände die Füße dessen berührten, der zur Rechten des Vaters sitzt: *Duc, rogo, ante oculos, quae manus cuius tenuerunt pedes. Illa mulier quae fuerat in ciuitate peccatrix, illae manus quae fuerant iniquitate pollutae, illius tetigerunt pedes qui ad patris dexteram super angelorum uerticem sedet. Pensemus, si possumus, quae sunt ista uiscera supernae pietatis, ut mulier quae in profundo uoraginis fuerat demersa per culpam, ex amoris penna sic in altum leuaretur per*

355 Petrus Chrysologus, Sermo 93,6, CCL 24A, S. 576.
356 Petrus Chrysologus, Sermo 93,6, CCL 24A, S. 577; andere Handschriften lesen freilich *purgandis criminibus* (ebd. App.).
357 Gregor, In Ev. II,33,1, PL 76,1239BC.
358 Gregor, In Ev. II,33,8, PL 76,1245C.
359 Gregor, In Ev. II,25,1, PL 76,1189B.

gratiam.[360]

Gregor sagt nicht, welche Art von Sünden Magdalena mit ihren Tränen abwusch. Die Bezeichnung als *mulier quae erat in civitate peccatrix* (Lk. 7,37) ließ meist an eine Prostituierte (*meretrix*) denken.[361] Für mittelalterliche Prediger ist es selbstverständlich, daß es Sünden des Fleisches waren, mit denen sie sich befleckte: *div hiez Maria div suntarinne, div was bewollin vil diche mit brodicheit ir libes unde hete ein vil michel teil getân wider gotis huldin.* Ihr wird bewußt, was sie getan hat, *vnde wie si ir lip bewollen hete, unde schâmte sich des.*[362]

Die metaphorische Schwierigkeit bei allen Deutungen der Magdalenentränen lag darin, daß vom Bibeltext her zwar ein Waschen mit Tränen nahelag, daß es aber nicht ihre Füße waren, die sie begoß, sondern die des Herrn. So mußte man in einem assoziativen Verfahren vom »Waschen« der Füße Christi zum Reinigen ihrer eigenen Sünden gelangen:[363] *Sic peccatum mulier illa in evangelio faetoremque sui erroris abstersit, sic culpam diluit, dum Iesu pedes lacrimis lavat.*[364] Für Hieronymus »wusch sie mehr ihre Sünden als die Füße des Erlösers«: *uidetur quidem pedes lauare lacrimis Salvatori, sed magis lauat peccata sua.*[365] Bernhard von Clairvaux stellt dies als Beispiel zur Nachfolge hin: *Huius igitur beatae paenitentis exemplo prosternere et tu, o misera, ut desinas esse misera: prosternere et tu in terram, amplectere pedes, placa osculis, riga lacrimis, quibus tamen non illum laves, sed te.*[366] Ein anderer Ansatz sieht in der Sündenreinigung einen angemessenen Lohn für das Weinen; hierbei wäscht sie nicht selbst, sie wird vielmehr gewaschen.[367] Nach Honorius verdiente

360 Gregor, Ep. VII,22, CCL 140, S. 473.

361 Petrus Damiani, Opusc. 13,12, PL 145,308BC, im Tränenlob: *Lacrymae porro diluunt omne spurcitiarum in meretrice contagium, et immundis manibus tribuunt, ut non solum pedum, sed et Dominici capitis mereantur attactum.*

362 Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 87.

363 Vgl. Ambrosius, In Lc. VI,18, CCL 14, S. 181: *Et fortasse ideo non lauit pedes suos Christus, ut eos lacrimis nos lauemus. Bonae lacrimae, quae non solum possunt lauare delictum, sed etiam uerbi caelestis rigare uestigium, ut gressus in nobis eius exuberent.* Gregor, In Ev. 25,10, PL 76,1196A: *Sed lavit lacrymis maculas cordis et corporis, et Redemptoris sui vestigia tetigit, quae sua itinera prava dereliquit.*

364 Ambrosius, De paenitentia II,8,66, CSEL 73, S. 190; ebd. II,8,67: *Utinam mihi quoque pedum tuorum lotum, Iesu, reserves, quos, dum in me deambulas, inquinasti! Utinam sordes vestigiorum tuorum detergendas mihi offeras, quas ego actu meo tuis adfixi gressibus! Sed unde mihi aquam vivam, qua pedes tuos possim lavare? Si aquam non habeo, habeo lacrimas, quibus dum pedes tuos lavo, utinam me ipsum diluam!*

365 Hieronymus, Tract. in Mc., CCL 78, S. 498. Vgl. Alexander Neckam, De s. Maria Magdalena, AH 48, S. 273: *Lavans, ungens et capillis Tergens (pedes) plus in illis Suam lavit animam,*

366 Bernhard, In Cant. 3,1,2 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 15).

367 Ephraem der Syrer, Sermones in Hebdomadam Sanctam, dt. EDMUND BECK (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 413) Löwen 1979, S. 27: Die Sünderin zeigte durch ihr Weinen, daß es »seine Gewohnheit sei, durch eine Waschung die Sünden wegzunehmen«; vgl. Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 539.

sie durch ihr Weinen, vom Schmutz der Vergehen abgewaschen zu werden: *Ad pedes Domini procubit, quia dolet multis amatoribus succubuit; exitus aquarum oculi ejus deduxerunt* (Ps. 118,136), *quia legem Dei non custodierunt; lacrimis sordes pedum se lavantis lavit, et ipsa a sordibus criminum ablui meruit.*[368] Ebenso heißt es in einem Hymnus aus dem 15. Jh.: *Pedes dum Domini flendo rigavit, Peccati meruit sorde lavari.*[369] Ähnlich spricht eine deutsche Predigt dann in einem Analogieargument davon, Magdalena sei gewaschen worden: *der genaden hat er uns gewiz gemachet an unser frowen sant Maria Magdalena diu zů im mit grozzer riwe chom, da er ze haus geladen waz, und enschamt sich nicht vor den die da ze der wirtscheft sazzen, si gieng zů im und twug im sein fůzze mit ir zæhern und wischt si mit ir har und chust si und verjach irr sůnt und wart erwaschen von allen iren sůnden.*[370] Maria Magdalena, so Philipp der Kanzler, wusch ihren »Reiniger« (*Suum lavit mundatorem.* 3,1).

2,1 *Iesum quaerens convivarum*
Turbas non erubuit,
Pedes unxit, lacrimarum
Fluvio quos abluit,
Crine tersit et culparum
Lavacrum promeruit.[371]

Das Reinigen durch Christus antwortet auf das »Bewässern« seiner Füße; Gottfried von Vendôme:

3,1 *Irrigavit te, Maria,*
Christi pietatis unda;
Qui te lavit et mundavit,
Nos abluat a peccatis
Caritatis gratia.[372]

In der ekklesiologischen Deutung des Odo von Cluny bittet Magdalena als Kirche mit ihren Tränen um eine Reinigung von Sünden: *Rigavit autem haec mulier pedes Domini lacrymis poenitentiae, et unguento piae confessionis linivit, quia Ecclesia Dominum Jesum Christum* [...], *pro suis quotidie excessibus, lacrymarum singultibus ipsius exorat ablutionem.*[373] Auch sonst heißt es von ihr: *Maria Magdalene die unser herre erreint*

368 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,980BC.
369 De s. Maria Magdalena. Ad Matutinum 3,3f., AH 12, S. 166.
370 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 88.
371 Philipp der Kanzler, De s. Maria Magdalena. Ad Vesperas, AH 50, S. 532.
372 Gottfried von Vendôme, De s. Maria Magdalena. Ad Vesperas, AH 50, S. 406.
373 Odo von Cluny, Sermo 2, PL 133,715C; ebd. (715A) ihre Klage: *O Domine Jesu clementissime* [...], *tu ipse intelligis quid mei deposcant singultus, quid lacrymae ab imo erutae flagitent, quid meus amarus exoret gemitus. Peccatrix sum immunda, et omnium nefandorum criminum labe polluta.*

von aller bosheit.[374] Der Arme Hartmann betet zu Christus: *dan abe gereintestu ir lib, si was ein vil sundic wib.*[375] Hugo von Trimberg:

Dô unser herre bî uns ûf erden
Einer meide kint geruochte werden,
Dô wolte sîn reine güete bewêrn
Wie liep im reine frouwen wêrn.
Die güete er dennoch baz vol fuorte,
Dô in ein sundigiu frouwe ruorte
An sîn füeze, die er gereinte
Dô si vil riuwen zeher weinte:
Dâr an gap er ein bilde uns allen,
Swenne ouch wir in sünden vallen,
Daz wir mit riuwen wider kêren
Und sîner friunde schar gemêren.[376]

Sonst wäscht Magdalena mit ihren Bußtränen sich selbst[377] oder ihr Gewissen (*conscientiam suam lacrymis poenitentiae lavit*).[378] Bei Rudolf von Ems werden die Tränen als »Tau des Herzens« umschrieben, mit denen die »Herrin der Sünderinnen« Christus »anweinte«:

wir vinden ouch geschriben dâ,
daz Marjâ Magdalênâ,
der sünderinne vrouwe,
sich mit ir herzen touwe
von ir sünden reinde,
dô si Krist anweinde.[379]

Der Gedanke der göttlichen Gnade wird dort eingeführt, wo Magdalena im »Brunnen« der Barmherzigkeit gewaschen wird oder sich wäscht.[380]

374 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 83.
375 Armer Hartman, Rede vom Glauben 2120f. (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 607). Vgl. Erlösung 4735f., ed. MAURER, S. 202: *Von sunden er sie reingede, mit gode er sie vereingede.*
376 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 2, S. 156; vgl. aber 5691–5696, Bd. 1, S. 236f.: *Diu wirtschaft trœstet vil baz mich, Dô Marîa Magdalêna sich Von irn sünden machte reine, Dô si lac weinende alterseine Under einem tische bî des füezen, Der alle siuchen wol kan büezen.*
377 Z.B. Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 288: *Magdalena, die wirt wider ire ipige har vndt Jar bessern vndt mit puesstrenen ire maklen auswaschen*; ebd. S. 489: *o glikselige wesch Magdalenä, durch die sie abgwaschen ihre sindten.*
378 Ps.-Johannes Chrysostomus, Opus imperf. in Mt. 15, PG 56,718.
379 Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, ed. PFEIFFER, Sp. 110.
380 Vgl. Predigten, ed. JEITTELES, S. 122: *Dô gedâht si vil sæligiu, si vil nôthaftigiu: »nu her chumt der chunich himels und erde zuo uns in di stat, moht ich nu in dem urspringe sîner bermde mich erwaschen, in dem brunnen sîner gnâden mîniu meil verlâzen, sô wolt ich immer vrô sîn.«* Ebd. S. 123: *Christ durch sîn bermde lie si dannen scheiden ân meil, ân alle sunde und vergab ir alle ir missetât.*

Ihr eigenes Handeln hebt der Hinweis hervor, sie sei dorthin »gerannt«.[381] Ambrosius Autpertus: *Ecce Maria Magdalene innumeris fornicationum sordibus inquinata, ad fontem pietatis anxia currens, Dominique uestigia lacrimis rigans, capillis detergens, deosculans quoque et lambens, unguentoque perungens, ablui meruit.*[382] Auch in einem Lobgesang auf die hl. Maria Magdalena von Wolfgang Walcher »lief« sie zu diesem Brunnen:

Wo sich gesamet hetten alle laster,
do noch vil reicher hat di gnad gewarchet,
und bist geloffen eilund zu dem prunnen,
der wescht di sünden.[383]

Ausdrücklich auf die Gnade geht das Reinigen zurück, wenn Christus[384] oder der Hl. Geist der Magdalena erst den Geist der Reue verleiht. Eine Pfingstpredigt nennt einen ganzen Katalog großer Sünder, denen es gegeben war, in der Buße sich zu reinigen: *er geit den unchæuschen so grozziu riwe, daz si mit ir zæchern alles ir unrecht ab waschent, alz (er) sant Marien Magdalenen getan hat und andern vil manigen. Petrus der sein dreistunt verlaugent hete, dem gab er die genade daz er sein schulde mit riwe und mit zæhern ab wusch. Davide der sich ůberladen het mit der ůberhur und mit der manslecht, dem gabe er riwiges hertz und erreinigt in von allen schulden.*[385]

Auch sonst wird Magdalena meist in Katalogen von Sünderheiligen genannt; etwa in der Aufforderung zur Buße:

133 *Sic et euangelii meretrix et publicanus*
Parvis fusis lacrimis multo se piaculo mundant,
Et plurimi porro, quos olim scripturae declarant
Post crimina celites factos poenitudine viros.[386]

Im Gebet spricht der Sünder: *O quam in multis offendi atque offendo! Attamen nec propriis reatibus in desperationem proruo, cum publicanum*

381 Vgl. Marbod von Rennes, De sancta Maria Magdalena. Ad Laudes, AH 50, S. 399: *Omnes immundi, currite, Fons patet indulgentiae, Nullus desperet veniam, Qui servat paenitentiam.*

382 Ambrosius Autpertus, De conflictu vitiorum atque virtutum 15, CCCM 27B, S. 920.

383 Wolfgang Walcher, Von der heiligen Maria Magdalena ein lobgesangk (Liederdichter, ed. CRAMER, Bd. 3, S. 380f.) S. 380.

384 Gregor, In Ez. I,8,2, CCL 142, S. 102: *Venit Maria Magdalene post multas maculas culpae ad pedes Redemptoris nostri cum lacrimis; sed quis illam infudit intus, nisi qui benigne suscepit foris? Quis illam ad lacrimas urgebat per compunctionis spiritum, nisi qui hanc exterius coram simul recumbentibus recipiebat ad ueniam? Redemptor igitur noster peccatricis mulieris mentem extrahebat cum de culpa compungeret, suscipiebat ut a culpa liberaret.*

385 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 113.

386 Ps.-Isidor, Exhortatio poenitendi, MGH Poetae IV/2, S. 767.

in templo iustificatum adtendo, cum latronem in cruce confitentem et de cruce ad paradisum transeuntem aspicio, cum Mariam post multas criminum maculas fonte pietatis ablutam, et Petrum post negationis perfidiam apostolatus gratiam recuperasse considero.[387] In seiner Bitte um Fürsprache beruft sich der Teufelsbündner Theophilus Maria gegenüber auch auf diese Exempelgestalt für die Rettung durch Reuetränen:

> *Donatur venia quoque Magdalena Maria,*
> *Quae bene dum flevit, scelerum maculas abolevit,*
> *Jam Domino grata, jam saeclis concelebrata.*[388]

Die an Menschen gerichteten Appelle zu Reue und Buße berufen sich auf die Magdalenentränen, um an ihnen zu zeigen, daß dem Sünder ein Heilsweg offenstehe: Der Mensch, der nach der Taufe sündigte, muß nicht an der Gnade Gottes verzweifeln.[389] Gleichzeitig lassen sie sich Gott (oder Maria) gegenüber in Sündenklagen paradigmatisch anführen[390] bei der Bitte, den Beter ebenfalls zu reinigen,[391] oder ihm die Gabe der Tränen zu schenken, mit denen er sich reinigen kann:[392] *Also herr verleich mir hewt vnnd alltzeit das ich auch bewein mit den zåheren meines hertze(n) vn(d) meiner auge(n) durch ein bittere rew vnd leyt meine súnde.*[393] Als Heilige kann die Auferstehungszeugin Magdalena zudem um Fürsprache gebeten werden, die wiederum in Tränen sich äußern soll:

> 3,1 *Funde pro nobis lacrimas,*
> *Funde preces uberrimas,*
> *Ut mala nostra diluat,*
> *Qui tua lavit crimina.*[394]

387 Ambrosius Autpertus, Oratio contra septem vitia (B), CCCM 27B, S. 956.
388 Ps.-Marbod, Historia Theophili metrica, PL 171,1599C.
389 Vgl. Ambrosius Autpertus, In Apc. I, CCCM 27, S. 48: *Nullus de uenia desperet, si iterum lauari cupit. Restat enim adhuc et aliud baptisma, quo momentis singulis baptizantur publicani et meretrices. Et quod est illud, nisi fons lacrimarum? In quo uidelicet Maria post multa criminum maculas, et Petrus ablutus est post trinam Domini negationem.*
390 Neben Petrus und dem Schächer in der Sündenklage Papst Leos IX. (AH 50, S. 307); vgl. OHLY, Der Verfluchte, S. 25.
391 Gottschalk von Limburg, De s. Maria Magdalena, AH 50, S. 347: *Rex regum dives in omnes, nos salva peccatorum tergens cuncta crimina, sanctorum spes et gloria.* Vgl. Adelheid Langmann, Offenbarungen, ed. STRAUCH, S. 89 (verbunden mit der Bitte, ebenfalls in ein »beschauendes Leben« gesetzt zu werden).
392 Petrus von Blois, Sermo 16, PL 207,606B: *Da mihi lacrymas Mariae peccatricis, quibus ipsa mundata et Lazarus resuscitatus est.*
393 Spiegel des Sünders, ed. BROEK, S. 204; ebd.: *vnd damit auch wasch dein heiligest fůß. dz ist dein gôtlich gerechtigkeit erweich. die ich durch mein vil groß vnd manig súnd úber mich ertzúrnt hon.*
394 De s. Maria Magdalena. Ad Vesperas (Felix, Maria, Veniae), AH 12, S. 176; dazu AUS DER FÜNTEN, Maria Magdalena, S. 194f.

Oder der Beter fordert sie auf, ihm mit der ihr zuteilgewordenen Gnade zur Hilfe zu kommen:

5,1 *Pedes Christi quae lavisti*
Fonte lota gratiae,
Quem ab ipso recepisti,
Funde rorem veniae,
Resurgentis, quem vidisti,
Fac consortes gloriae.[395]

Im Spätmittelalter wird sie dann auch selbst darum gebeten, den Sünder zu reinigen:

2,1 *Salve, mater miserorum,*
Speculum es peccatorum,
Ne desperent hic in via;
Munda nos, o tu Maria.[396]

Die Tränen des Petrus

Wo der Apostel Petrus als Beispiel für die Wirksamkeit der Reue selbst nach schwerer Sünde angeführt wird, da geht es ebenfalls um Tränen, die er nach dem Zeugnis des Evangeliums vergoß; nachdem er Jesus im Hof des Hohenpriesters dreimal verleugnet hatte, ging er hinaus »und weinte bitterlich« (Mt. 26,75; Lk. 22,62; vgl. Mk. 14,72).[397] Dieses Weinen wird meist als Abwaschen der Schuld der Verleugnung verstanden.[398] So nennt Gregor in den Ezechiel-Homilien Petrus neben David, dem Zöllner und dem Schächer als Bußexempel der hl. Schrift: *Quod Petrus negationis maculas lacrimis lauit.*[399] Indem Jesus Petrus anblickte (vgl. Lk. 22,61), rührte er ihn zu Tränen:[400] *Bonae lacrimae, quae lauant culpam. Denique quos Iesus respicit plorant.*[401] Seine »glücklichen Tränen« hatten im Abwaschen der Schuld die Kraft der Taufe: *Felices, sancte apostole, lacrymae tuae, quae ad diluendam culpam negationis, uirtutem*

395 Philipp der Kanzler, De s. Maria Magdalena. Ad Laudes, AH 50, S. 534.
396 De sancta Maria Magdalena (Ave, sancta Magdalena), AH 29, S. 50.
397 Dazu DORN, Der sündige Heilige, S. 44; GNÄDINGER, Eremitica, S. 316f.
398 Ambrosius, De virginitate 6,33, ed. CAZZANIGA, S. 16: *istis lacrimis culpa lavatur*; Hieronymus, In Mt. IV, CCL 77, S. 262: *Egreditur foras de impiorum concilio ut pauidae negationis sordes amaris fletibus lauet.*
399 Gregor, In Ez. I,7,14, CCL 142, S. 92; danach Hraban, In Ez. II,1, PL 110,534B.
400 Gregor, In Ez. I,8,2, CCL 142, S. 102: *Negationem suam Petrus fleuit amare, sed tamen illic praemittitur quia Iesus respexit Petrum.* Zum "Kausalbezug von Blick und Reue, Reue und Erbarmen" HARTMANN, Wörterbuch, S. 477f.
401 Ambrosius, In Lc. X,89, CCL 14, S. 371; danach Augustinus, De gratia Christi 45,49, CSEL 42, S. 161.

sacri habuere baptismatis.[402] Der gefallene Petrus weinte bitterlich, um seine Schuld abzuwaschen (*Petrus, qui lapsus flevit amare, quatenus culpam dilueret, recuperaret iustitiam*).[403] Petrus von Blois formuliert knapp: *Lacrymae laverunt apostasiam Petri;*[404] und er bittet um die Gabe solcher Tränen: *Da mihi luctum et lacrymas Petri, quibus apostasia ejus deleta est.*[405] So ist das Weinen des Petrus immer wieder ein Beispiel für die Wirkung von Reuetränen: *Die zeher reinigent den sunder. Si reinigten sant peter. do er wæint darnach vnt er got verlǒget hete.*[406] Hieronymus: *Petrus trinam negationem amaritudine abluit lacrimarum inpleuitque illud propheticum: »exitus aquarum deduxerunt oculi mei«* (Ps. 118,36).[407] Ambrosius fordert dazu auf, es Petrus im bitteren Weinen nachzutun: *Fleuit ergo et amarisssime Petrus, fleuit ut lacrimis suum posset lauare delictum. Et tu si ueniam uis mereri, dilue culpam lacrimis tuam; eodem momento, eodem tempore respicit te Christus.*[408]

Neben dem Reinigen durch Tränen gibt es noch eine zweite Bildvorstellung des Reinigens bei Petrus, die ebenfalls von einer Bibelstelle ausgeht. Beim Erscheinen des auferstandenen Christus am See zog sich Petrus das Obergewand an, da er nackt war, und sprang ins Wasser. *»Tunicam se praecinxit, et misit se in mare«* (Jh. 21,7), *ut mare dilueret quod negatio taliter sordidarat.*[409] Doch wurde auch dieses »Meer« hyperbolisch als Tränenmeer verstanden: *O, wie glůckseelig ist ein solcher, der sich mit Petro in das Buß-Meer stůrtzet und mit gesaltzenen Thrånen seine Sůnden abwåschet.*[410] Bei Petrus kommt schließlich noch der Gedanke des Abwaschens im Martyrium hinzu: *quando culpam suam et fletibus diluit et sanguinis effusione mundauit.*[411]

Sonst stehen meist allein die Tränen des Petrus im Mittelpunkt, die hyperbolisch gepriesen werden mit der Aussage, sie seien so heiß gewesen, daß sie ihm beide Backen verbrannten:

402 Leo I, Tract. 60,4, CCL 138A, S. 368.
403 Bernhard, In Cant. 22,4,9 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 1, S. 135).
404 Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1082B; ders., Sermo 18, PL 207,612A: *apostasiam ejus lacrymae deleverunt.*
405 Petrus von Blois, Sermo 16, PL 207,606B.
406 Predigten, ed. LEYSER, S. 16. Vgl. Johannes Chrysostomus (?), De poenitentia hom. III,4, PG 49,298: *Igitur Petrus tunc sentiens coepit flere: et non flevit modo, sed amare, secundum baptisma per lacrymas ex oculis efficiens: cumque flevisset amare, delevit peccatum: post haec enim claves illi coelorum creduntur. Quod si Petri fletus tantum delevit peccatum, qui fieri poterit, ut si fleveris, peccatum non deleas?*
407 Hieronymus, Ep. 122,1, CSEL 56, S. 60.
408 Ambrosius, In Lc. X,90, CCL 14, S. 371f.
409 Petrus Chrysologus, Sermo 78,7, CCL 24A, S. 481; auch die Nacktheit bezieht der Prediger auf das Verleugnen (*Petrum negatio sic nudauit*), 78,6, S. 481; ebd.: *Et mirum* [...], *quia qui in naui nudatus est, in mare se demergit indutus, quia innocentia numquam nuda est, et reatus semper refugit ad uelamen. Denique sicut Adam, et nunc Petrus post culpam suam gestit tegere nuditatem, qui fuerant ambo utique ante culpam sancta nuditate uestiti.*
410 Abraham a Santa Clara, Huy! und Pfuy!, S. 225.
411 Cassiodor, In ps. 118,43, CCL 98, S. 1077.

Das Clemens von im hat veriehen,
Wie im sin backen alle beid
Verbrunen sind von hertzen leid,
Von sin trehen / von sim weinen:
Der kund sich selber weschen, reinen.[412]

Auch habe Petrus nie wieder aufgehört zu weinen, weshalb er stets ein Tuch bei sich führte, was das liturgische *manipulum* ätiologisch erklärt.[413]

Bei den Berichten der Evangelien über die Reue des Petrus fiel immer wieder auf, daß an keiner Stelle von einem Sündenbekenntnis des Petrus als dem Eingeständnis seiner Schuld die Rede ist. Zwar erinnert Hieronymus anläßlich der Buße der Fabiola an ein dreifaches Bekenntnis, mit dem Petrus seine Verleugnung tilgte: *quae peccata fletus iste non purget? quas inueteratas maculas haec lamenta non abluant? Petrus trinam negationem trina confessione deleuit.*[414] Jedoch ist diese *confessio* kein Sündenbekenntnis, sondern die dreifache Versicherung der Liebe zum Auferstandenen (Jh. 21,15-17), die aufgrund der Zahlenanalogie traditionell der dreifachen Verleugnung gegenübergestellt wird.[415] So auch in Versen über Theophilus, die Petrus als Beispielfigur gegen die »Desperatio« anführen:

437 *ecclesiae princeps, qui ter iurando negauit,*
ancillam ueritus, lacrimis sua crimina lauit,
postque sui domini ter contestatus amorem
clauiger ethereus summum tenet orbis honorem.[416]

Ambrosius wendete in seinem Lukas-Kommentar dieses Fehlen eines Bekenntnisses im Bibeltext in ein Argument für die Kraft der Reue: *Quare fleuit? Quia culpa obrepsit ei. Ego soleo flere, si culpa mihi desit, hoc est si non me uindicem, si non obtineam quod inprobe cupio; Petrus doluit et fleuit, quia errauit ut homo. Non inuenio quid dixerit, inuenio quod fleuerit. Lacrimae eius lego, satisfactionem non lego; sed quod defendi non potest ablui potest. Lauent lacrimae delictum, quod uoce pudor est confiteri. Et ueniae fletus consulunt et uerecundiae. Lacrimae sine horrore culpam loquuntur, lacrimae crimen sine offensione uerecundiae con-*

412 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 12.
413 Z.B. Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 188 (nach Durandus); vgl. Bd. 2, S. 166: Bd. 3, S. 83. Zu Deutungen des Manipels SUNTRUP, Bedeutung, S. 220f.
414 Hieronymus, Ep. 77,4, CSEL 55, S. 40. Vgl. Beda, In Mc. IV, CCL 120, S. 620: *Petrus qui culpam negationis paenitentiae lacrimis abluit et confessione dominici amoris funditus extirpauit*; Petrus von Blois, Sermo 28, PL 207,644D: *Petrus trinam negationem trina negationis confessione delevit*; Ambrosius, Apologia prophetae Dauid 6,25, CSEL 32/2, S. 315: *etenim si sanctus apostolus Petrus lapsum suum confessione caritatis aboleuit.*
415 Reiche Belege bei MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 282f., 291-293.
416 Radewin, Versus de vita Theophili, ed. WILHELM MEYER, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik, Bd. 1, Berlin 1905, S. 113.

fitentur, lacrimae ueniam non postulant et merentur. Inueni cur tacuerit Petrus, ne tam cito ueniae petitio plus offenderet. Ante flendum est, sic precandum.[417] Dies wurde zum »locus classicus« abendländischer Tränentheologie. Es war gewiß als Lobpreis der Reuetränen gemeint, mit denen Petrus dem Herrn gegenüber schweigend, aber in der Gebärde unmißverständlich, seine Schuld eingestand und ihn um Vergebung bat; ähnlich spricht auch Maximus von Turin in einer auf diesen Formulierungen beruhenden Predigt von den Tränen als »schweigenden Bitten«, die auf das Schamgefühl ebenso Rücksicht nehmen wie auf das Heil: *Lacrimae, inquam, tacitae quodammodo preces sunt, ueniam non postulant et merentur; causam non dicunt et misericordiam consequuntur.*[418] Diese Stellen gaben der mittelalterlichen Theologie die Streitfrage auf, ob eine sakramentale Sündenvergebung ohne die vor einem Priester abgelegte Beichte möglich sei. So führt sie Lanfranc für die These an, *quod si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, quia in hoc Patrum conveniunt sententiae.*[419] Alanus nennt gewisse Ketzer, die mit diesen Zitaten ihre Lehre stützen, es reiche aus, seine Sünden allein Gott zu bekennen.[420] Besonders ausführlich setzt sich Hugo von St. Viktor wohl schon deshalb hiermit auseinander, weil das Ambrosius-Zitat wie ein Bibelspruch ins Feld geführt wurde – vor allem, wie er unterstellt, als Vorwand von denjenigen, die ihre Sünden nicht beichten wollen: *Sed dicis: Si salvari non potest homo nisi confiteatur peccata sua; quid est quod scriptum invenitur: Lacrymae lavant delictum, quod ore pudor est confiteri. Inveniuntur enim quaedam ejusmodi dicta et rapiunt ea homines gaudentes; non quia veritatem quaerunt in eis, sed quia malitiam suam defendere volunt ex eis.*[421] Gratian bestreitet schlichtweg, daß bei Petrus keine *confessio* vorliege, wozu er das dreifache Bekenntnis der Liebe zu Christus wieder ins Spiel bringt: *Negationem namque Petri secuta est satisfactio lacrimarum, et trina confessio dominicae dilectionis, qua penitus deleuit peccatum trinae negationis.*[422] Weniger skrupulös geht es in der Bußpredigt zu, wo mit den Tränen des Petrus wie mit denen der Maria Magdalena zum Beweinen der eigenen Sünden aufgerufen wird: *Et tamen plus valent lacrymae in*

417 Ambrosius, In Lc. X,88, CCL 14, S. 371.

418 Maximus von Turin, Sermo 76,2, CCL 23, S. 318; ebd. S. 317f.: *Ergo Petrus prorupit ad lacrimas, nihil uoce precatur. Inuenio enim quod fleuerit, non inuenio quid dixerit; lacrimas eius lego, satisfactionem non lego. Recte plane Petrus fleuit et tacuit, quia quod defleri solet non solet excusari; et quod defendi non potest ablui potest. Lauat enim lacrima delictum, quod uoce pudor est confiteri. Lacrimae ergo uerecundiae consulunt pariter et saluti, nec erubescunt in petendo et inpetrant in rogando.* Danach Ps.-Isidor, Liber de numeris 13, PL 83, 1300A; dazu OHLY, Süße Nägel, S. 511.

419 Lanfranc, De celanda confessione, PL 150,630B.

420 Alanus, Contra haereticos I,52, PL 210,357C–358A.

421 Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,14,2, PL 176,553f., hier 553AB.

422 Gratian, Dist. I,87 de penit., ed. FRIEDBERG, Sp. 1184; die Zitate ebd. I,1,1f. de penit., Sp. 1159. Vgl. auch Petrus Lombardus, Sent. IV,17,2,3, Bd. 2, S. 346f. (Ambrosius).

poenitentia, quam multi temporis cum gaudio et risu jejunia. Petrus ter negans Dominum, flevit amare. Unde quidam dixit: Lacrymas legi Petri, satisfactionem non legi. Maria mulier peccatrix accessit ad Christum, pedes ejus rigavit lacrymis; et pius medicus vulnera eius sanavit.[423] Ähnliches gilt für die Spruchdichtung. Freidank folgt bei dem Motiv, das Weinen sei geräuschlos und werde doch von Gott gehört,[424] sowie bei der Aussage, es tilge solche Sünden, die man sich auszusprechen schäme, genau der hier nachgezeichneten Exegese der Petrustränen. Allerdings läßt der Zusatz, Weinen tilge auch solche Sünden, die sich nicht einmal der Teufel zu strafen getraue, an die »stumme Sünde« der widernatürlichen Unzucht denken. Und von Petrus ist keine Rede mehr:

35,16 *diz wazzer hât vil lîsen fluz,*
und hœrt got durch der himele duz.
Der zaher, der von herzen gât,
der leschet manege missetât,
die der munt niht mac gesprechen,
noch der tiuvel tar gerechen.[425]

Tränen der *compassio* und der Fürbitte

Im altkirchlichen Bußwesen spielte die Fürbitte der Gemeinde, vor der ein öffentliches Schuldbekenntnis abgelegt werden mußte, ein wichtige Rolle. Da die Christen in ihrem Gebet darum baten, Gott möge die Schuld des Büßers tilgen, trugen sie mit dazu bei, diese »abzuwaschen«, wobei es sich von selbst verstand, daß Tränen das Fürbittgebet begleiteten. Dies kann sowohl im Sinne eines Mitbüßens als auch als Ausdruck der Compassio mit dem Sünder gemeint sein. Der Sünder soll sich nach Ambrosius nicht schämen, die Kirche um Fürbitte anzugehen: *Fleat pro te mater ecclesia et culpam tuam lacrimis lavet.* Denn Christus liebe es, wenn viele für einen bäten, weshalb er die Bitte der Mutter des Jünglings von Naim umso eher erhörte, als viele mit ihr weinten (vgl. Lk. 7,12):

423 Gaufredus Babion (Ps.-Hildebert), Sermo 22, PL 171,442CD.; danach Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 43f.: *Wie salich die zaher sint, daz schult ir da uon wizzin: .s. Petrus do er gotis dristunde uerlŏgent, daz enzêlt dehein bůch, waz er sprâche wan daz êine, daz er bitterlichen wâinti. .S. Maria Magdalena, der got ir sunti uergab, div deẘch got sine v̊zze mit ir zâhern. Ir riwe erzeigte si mit mangem trâhen.*

424 Vgl. Ps.-Isidor, Liber de numeris 13, PL 83,1300A: *Magna enim est virtus lacrymarum, quae sine voce et verborum sonitu impetrant veniam, quam pro culpis postulant.* Johannes Chrysostomus, In Mt. 6,5, dt. BAUR, BKV I/23, S. 110: »Ich will nur solche Tränen, die man nicht aus Hochmut vergießt, sondern aus Demut, heimlich und im Verborgenen, wo niemand es sieht; Tränen, die still und geräuschlos fließen [...], so wie es bei Anna der Fall war. 'Denn ihre Lippen', heißt es, 'bewegten sich und ihre Stimme ward nicht gehört' (1 Sam. 1,13). Aber ihre Tränen allein waren lauter als Trompetenklang.«

425 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 99.

Amat, ut pro uno multi rogent; denique in evangelio motus viduae lacrimis, quia plurimi pro ea flebant, filium eius resuscitavit.[426] Dies ist nur bei schweren Sünden erforderlich, die eigene Bußtränen allein nicht abwaschen können; hier kommt dann die Kirche mit ihren Tränen dem Büßer zuhilfe: *Etsi graue peccatum est, quod paenitentiae tuae lacrimis ipse lauare non possis, fleat pro te mater ecclesia, quae pro singulis tamquam pro unicis filiis uidua mater interuenit; conpatitur enim quodam spiritali dolore naturae, cum suos liberos letalibus uitiis ad mortem cernit urgueri.*[427] Hier steht die Trauer der Witwe über den Tod ihres Sohnes für die Klage der Kirche über den (Tod-)Sünder; mit ihren Tränen (und denen von möglichst vielen Mittrauernden) erlangt sie seine »Auferweckung«. An anderer Stelle verbindet Ambrosius den Gedanken der Reinigung mit der Loskaufmetaphorik: *velut operibus enim quibusdam totius populi purgatur, et plebis lacrimis abluitur, qui orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato et in homine mundatur interiore.*[428] Wie Hieronymus,[429] so hält auch Augustinus die Fürbitte der Gemeinde für zur Kirchenbuße gehörend: *Qui post uxores vestras vos illicito concubitu maculastis, si praeter uxores vestras cum aliqua concubistis; agite poenitentiam, qualis agitur in Ecclesia, ut oret pro vobis Ecclesia.*[430]

Durch die Entwicklung der Bußpraxis von einem öffentlichen Akt hin zu einer privaten Beichte trat die Fürbitte der Gemeinde zunehmend zurück. Umstritten ist, ob der Priester diese Funktion übernahm. Er soll sich nach Gregor so verhalten, daß die Untergebenen ihm ihre Sünden anvertrauen, und er soll bereit sein, sie sich aus Mitleid geduldig anzuhören: *In qua uidelicet compassione necesse est ut talem se qui praeest exhibeat, cui subiecti quique occulta quoque sua prodere non erubescant, ut, cum temptationum fluctus paruuli tolerant, ad pastoris mentem quasi ad matris sinum recurrant, et hoc, quo se inquinari pulsantis culpae sordibus praeuident, exhortationis eius solacio lacrimis orationis lavent.*[431] Zweifellos geht es hier um solche Sünden, mit denen sich jemand im Sturm der Versuchung zu beflecken fürchtet. Wenn auch die Parallelstelle in der »Regula pastoralis« *exhortationis ejus solatio, ac lacrymis orationis lavent* liest,[432] so muß man dies keineswegs als »der Trost seiner Ermahnungen und Tränen seines Gebetes« übersetzten, um das Amt der "priesterlichen Interzession" hierin wiederzufinden;[433] es können auch die

426 Ambrosius, De paenitentia II,10,92, CSEL 73, S. 199.

427 Ambrosius, In Lc. V,92, CCL 14, S. 164f.

428 Ambrosius, De paenitentia I,15,80, CSEL 73, S. 156f.

429 Hieronymus, Dial. contra Luciferianos 5, PL 23,159B: *nec prius unum membrum restituit sanitati, quam omnia simul membra confleverint.*

430 Augustinus, Sermo 392,3,3, PL 39,1711; vgl. Augustinus, Enarr. in ps. 61,23, CCL 39, S. 793: *Orate pro illo per Christum. Prorsus hodiernam precem pro illo fundite Domino Deo nostro. Scimus enim et certi sumus quia oratio uestra delet omnes impietates eius.*

431 Gregor, Ep. I,24, CCL 140, S. 29.

432 Gregor, Reg. past. II,5, PL 77,33C.

433 POSCHMANN, Kirchenbuße (I), S. 270f.

Gebetstränen der Sünder sein, zu denen sie die Ermahnung des Priesters bewegt. Freilich galt ein Fürbittgebet immer als verdienstlich. Richard von St. Viktor zählt es zur höchsten Form der Barmherzigkeit, die Sünden anderer Menschen mit Tränen zu tilgen.[434] Gregor erbittet sie im Ausgang der »Moralia« von seinem Leser: *Igitur quaeso ut quisquis haec legerit, apud districtum iudicem solatium mihi suae orationis impendat, et omne quod in me sordidum deprehendit fletibus diluat. Orationis autem atque expositionis uirtute collata, lector meus in recompensatione me superat, si cum per me uerba accipit, pro me lacrimas reddit.*[435]

Diese Wirkung der Fürbittränen ließ sich durch die Allegorese bestätigen. In der Exegese von Cant. 7,4 sind bei Aponius die »Augen« (der Kirche) diejenigen, die über eigene wie über fremde Sünden Tränen vergießen (*qui sive pro suis aliquando commissis, seu pro alienis criminibus fontes proferunt lacrymarum*): *Qui vere huiusmodi congrue oculis comparantur, qui aliorum membrorum facinorum maculas suis fletibus mundant.*[436] Von den Reuetränen der Magdalena kommt ein Prediger recht unvermittelt zu den Tränen der Fürbitte für andere: *Maria Magdalena die wůsch ire sůnde abe mit den trehern. die trehen waschen die sunde abe nach der tůfe, dar umme sone soltu niht alleine weinnen vor dich selber, sunder ouch vor andere arme sundige lute.*[437]

Mechthild von Magdeburg bittet in einer Vision des Fegefeuers Christus darum, *etliche* der Armen Seelen zu erlösen; das wird ihr gewährt. *Do sprach ůnser herre: Nu nim tusent und bringe si, war du wilt. Do hůben si sich usser der pine swartz, fůrig, phůlig, brinnendig, blůtig, stinkende.* Der Auftrag, die schmutzigen Seelen in ihren »Minnetränen« zu baden (*Du solt si baden in den minnetrehnen, die da nu vliessent usser den ŏgen dines lichamen*), wird bei Mechthild auf hyperbolische Weise realisiert: *Do wart da gesehen ein sinwel gros se; da hůben si sich mit einem swunge zemale in und badoten in der minne, klar als dů sunne.*[438] Das Bild wäre noch kühner, wenn man anstelle »ein runder großer See« mit der alten Mechthild-Ausgabe *ein sinwel grosse* liest, also tausend Seelen in einer einzigen großen Träne baden und auf diese Weise (»neun Jahre vor ihrer rechten Zeit«) aus dem Fegefeuer in den Himmel eingehen läßt; doch auch »See« ist an dieser Stelle sinnvoll und als Hyperbel für viele Tränen aus der Metaphorik der Reuetränen bekannt; eine vergleichbare Konkretisierung findet sich in einem Gleichnis von der

434 Richard von St. Viktor, De eruditione hominis interioris 38, PL 196, 1337AB: *Misericordia magna alienae afflictioni compati, major autem pro alienis erratibus compungi; praeclarum genus misericordiae, delinquentes deflere, poenitentibus indulgere, aliena delicta propriis lacrymis delere.*

435 Gregor, Mor. XXXV,20,49, CCL 143B, S. 1811.

436 Aponius, In Cant. 10, PLS 1,979; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 753.

437 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 39.

438 Mechthild, Licht II,8, ed. NEUMANN, S. 46; zum Problem ebd., Bd. 2, S. 33.

Verjüngung des Adlers, der sich nach dem Verbrennen des Gefieders (Verbrennen der *übervlüssecheit* des Herzens in »heißer« Reue) in den »See« stürzend erneuert: es sind die Tränen auf der Wange des Sünders.[439]

Die Tränen Marias

Von Tränen der Gottesmutter spricht das St. Trudperter Hohelied in der Auslegung des Fischteichs von Cant. 7,4 auf Marias Augen: *dîniu ougin wascent die manige uor der porte. daz sint die sêle die noch in daz himelrîche nieht chomen sint. die lûterent dîne trahene, unz siu scône werdent daz siu in daz himilrîche choment.*[440] Nicht immer weint Maria freilich Tränen um die Sünder. Der Stricker knüpft an die Tränen an, die Maria *umbe dines kindes smerzen* (5,160) vergoß; darauf beruft er sich paradigmatisch mit der Bitte, ihn aufgrund seiner in der Hoffnung auf ihr Erbarmen geweinten Reuetränen von seinen Sünden zu reinigen. Nicht Marias Tränen reinigen hier; sie wird an ihre Tränen erinnert, damit sie Verständnis hat für den weinenden Sünder. Aber auch dessen Tränen waschen hier nicht; sie sind vielmehr die Voraussetzung dafür, daß Maria den Sünder reinigt:

5,161 *Frouwe von himelriche,*
durch die zeher, die getriuweliche
uz dinem herzen wielen
und von dinen ougen vielen,
erbarm dich über die zeher min,
die ich uf die genade din
durch die angest miner sünde weine,
mache mich von sünden reine![441]

Die Tränen Christi

Bei der Arbeit an ihrer großen Studie über das »Auge im Mittelalter« bemerkte Gudrun Schleusener-Eichholz eine auffällige Zurückhaltung gegenüber einem Weinen Gottes,[442] die sich zu einem guten Teil aus der Abwehr des Anthropomorphismus erklären dürfte. Beim Hl. Geist, der für die Menschen eintritt »mit Seufzen« (Röm. 8,26), lägen Tränen der Fürbitte nahe, lassen sich aber offenbar nicht nachweisen. Bei Christus hingegen ist häufig vom Weinen die Rede, allerdings vornehmlich in der

439 Vorauer Novelle 647-649, ed. SCHÖNBACH, S. 68; OHLY, Der Verfluchte, S. 65.

440 St. Trudperter Hoheslied 115,16-20, ed. MENHARDT, S. 252; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 757-759.

441 Stricker, Bîspelreden. ed. SCHWAB, S. 121f. SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 739, versteht die Stelle anders: "Der Stricker ruft Maria um ihren Beistand an, damit seine Reuetränen ihn von seinen Sünden reinigten."

442 SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 1088f.

Zeit der Passion. So geht es nicht um Fürbitte, wenn sich der Stricker in seinem Passionsgebet auf die (unbiblischen) Tränen beruft, die Christus am Kreuz vergoß, »als du uns gereinigt hast«:

9,15 *die zeher, die du weindest*
an dem kriuze, do du uns reindest,
die sin iemer min fröude.[443]

Christi Tränen sind im Paradigmengebet ein Argument für die Bitte um die Tränengabe;[444] sie sollen aber auch uns dazu bewegen, selbst über unsere Sünden zu weinen:[445]

71,85 *Krist hat umbe uns geweinet*
und hat uns wol gemeinet:
welle wir uns von sünden reinen,
wir suln ouch selbe weinen.[446]

Christi Tränen reinigen den Menschen von Schuld.[447] Dazu taugen sie schon aufgrund ihrer besonderen »Reinheit«. Gertrud die Große beruft sich auf dieses Analogieargument bei der Bitte an Christus, die Sündenflecken ihrer Augen fortzuwaschen, um nach dem Ende dieses Lebens mit reinem Herzensauge sein »süßes« Angesicht schauen zu können: *Dilecte mi, per puras clarissimorum oculorum tuorum lacrymas, ablue omnes peccatorum oculorum meorum maculas, ut in vitae meae termino absque impedimento, mundo cordis oculo faciem tuam dulcissimam videam in sanctae Trinitatis speculo, quia tu solus es quem toto corde desidero.*[448]

443 Stricker, Bîspelreden, ed. SCHWAB, S. 131.

444 Adelheid Langmann, Offenbarungen, ed. STRAUCH, S. 85: *Ich man dich daz du weinost, und pit dich daz du mir gebest süezzez minnenweinen umb all mein sünde.*

445 Ps.-Bernhard, Meditationes de humana conditione 3,9, PL 184,490D: *Noli ergo vilipendere animae tuae passionem, cui a tanta majestate tantam vides exhiberi compassionem. Fudit ipse lacrymas pro te: lava et tu per singulas noctes lectum tuum cordis compunctione, et lacrymarum assiduitate* (vgl. Ps. 6,7); danach Spiegel der armen sündigen Seele, ed. BOON, fol. C 1v.

446 SCHWAB, Lex et gratia, S. 47.

447 WEINAND, Tränen, S. 38 (Tauler).

448 Gertrud von Helfta, Exercitium suppletionis pro peccatis et praeparationis ad mortem, SC 127, S. 300.

4. Reinigen mit Blut

a) Einführendes

Der Grundsatz des Talionsprinzips, ein Tod könne nur durch einen Tod gesühnt werden, legt – da es sich bei Blut um eine Flüssigkeit handelt – die Formulierung nahe, nur Blut »wasche« vergossenes Blut wieder ab (z.B. Euripides, Iphigenie bei den Taurern vv. 1223f.). Allerdings muß nicht in jedem Fall der Täter sterben, der sich mit Blut befleckte.[1] Viele Religionen kennen entsprechende Blutopfer und -riten, in denen ersatzweise durch Tierblut eine Schuld getilgt und damit die über das Vergehen erzürnte Gottheit besänftigt wird.[2] Blut hat damit eine kathartische (und apotropäische) Funktion,[3] die auch im israelitischen Kult vielfältig genutzt wird.[4] Wo seit dem Neuen Testament die Erlösung durch Christus im Blick auf alttestamentliche Blutriten formuliert wird, da handelt es sich weniger um eine den konkreten Vollzug überflüssig machende »Spiritualisierung«, wie sie seit der Opferkritik der Philosophen in Griechenland und der Propheten in Israel bekannt ist.[5] Jesus starb tatsächlich am Kreuz und vergoß dort sein Blut (vgl. Mk. 14,24) »für viele zur Vergebung der Sünden« (Mt. 26,28), was im eucharistischen Opfer glaubend nachvollzogen wird. Dieser Sühne- und Rechtfertigungscharakter von Christi Blut (vgl. Rm. 3,25; 5,9) ließ sich als »Reinigung« verstehen.[6] So nimmt der Hebräerbrief deutlich Bezug auf die reinigende Wirkung von Blutriten, die Christi Sühnetod steigernd überwindet: »Denn wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh die Unreinen, die damit besprengt werden, so heiligt, daß sie rein werden, um wieviel mehr (*quanto magis*) wird das Blut Christi, der sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat (*semetipsum obtulit immaculatum Deo*), euer Gewissen von toten Werken reinigen (*emundabit conscientiam vestram ab operibus mortuis*), um dem lebendigen Gott zu dienen« (Hbr. 9,13f.). Auch hier ist ein Blutopfer gefordert, denn ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung (Hbr. 9,22 *sine sanguinis fusione non fit remissio*); nur ist es nicht das Blut des Sünders, sondern das Blut Christi, dessen Tod aufgefaßt wird wie die stellvertretende Darbringung eines Opfertiers im Kult. Als Wirkung

1 RÖHSER, Metaphorik, S. 41, A. 55: "Solche Praktiken sind offensichtlich darauf zurückzuführen, daß Blut, mit welchem ein Täter besudelt ist, auch wiederum nur mit Blut (oder einer anderen »Flüssigkeit«: Wasser) abgewaschen werden kann (»similia similibus«)." Blut wird durch Blut beseitigt: PARKER, Miasma, S. 371–373.

2 Zum ganzen Komplex ANGENENDT, Sühne.

3 Dazu J. H. WASZINK, Art. »Blut« (RAC 2, Sp. 459–473) Sp. 462–464, 468f.

4 Dazu OTTO BÖCHER, Art. »Blut« II (TRE 6, S. 729–736) S. 729f.

5 Vgl. ANGENENDT, Sühne, S. 439, 441ff.; BÖCHER, Art. »Blut« (wie A. 4), S. 730, 732f., 734f.

6 MICHEL, »Formosa deformitas«, S. 328.

des Selbstopfers des Gottessohns ist die Reinigung des Sünders durch Blut damit eine Gnadenmetapher, die eine Befreiung von Sünde dem Menschen entzieht: Der Sünder wäscht sich nicht, er wird gewaschen. 1 Jh. 1,7 »Das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde (*sanguis Iesu Filii eius mundat nos ab omni peccato*). Und die Johannes-Apokalypse (1,5) spricht von Jesus Christus, »der uns liebte und uns von unseren Sünden in seinem Blute wusch« (*et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*).

b) Das Blut Christi

In seinem »Leich« preist Walther von der Vogelweide die Gottesmutter glücklich, den getragen zu haben, der »uns« von der Erbsünde befreite. Für diesen Akt der Erlösung stehen zwei metaphorische Handlungen, neben dem – wohl letztlich auf Hos. 13,14 zurückgehenden – »Töten des Todes«[7] ein Abwaschen der auf uns gekommenen Schuld Evas:

L 4,27 *wol ir, daz si den ie getruoc,*
der unsern tôt ze tôde sluoc!
mit sînem bluote er abe uns twuoc
den ungefuoc
den Even schulde uns brâhte.[8]

Mit dem gleichen mhd. Reim *truoc : dwuoc* (von mhd. *dwahen*[9]) läßt sich die Erlösung auch sonst in der Anrede an Maria formulieren:

du bist, diu in ze luste truoc,
der abe uns twuoc
mit sînem bluote sünden meil;
des maniger hât genozzen.[10]

7 Dazu BALTHASAR FISCHER, O mors, ero mors tua. Eine Kurzformel der römischen Liturgie für das Paschamysterium (Eulogia. FS Burkhard Neunheuser [Studia Anselmiana 68] Rom 1979, S. 97–113). Die literarischen Zeugnisse sind unübersehbar.

8 Walther von der Vogelweide, Gedichte, edd. LACHMANN - KUHN, S. 5.

9 Zu *dwahen*, später *zwagen* als Waschen und Baden, vor allem des Kopfes (mit Lauge) DWb XVI, Sp. 929–932. Der Reim z.B. Stricker, Karl 691–697, ed. BARTSCH, S. 19: *Dô sprach der bischof Turpîn: bruoder, nû tuot wol schîn, war umbe ir ûz sît komen, daz heilige kriuze habt genomen, daz unser herre selbe truoc und uns die sünde abe twuoc, diu uns von Adâm ane quam.*

10 Meister Boppe (?), Ave Maria (Mittelalter, ed. DE BOOR, S. 430); vgl. Marner XV,155–158, ed. STRAUCH, S. 120: *der den zwilhen tôt an uns ze tôde sluoc, und ab uns twuoc sünden ungefuoc, und sîn menschheit für uns truoc*; vgl. Sante Servatien Leben 227–229, ed. WILHELM, S. 159: (die) *ewigiu maget getruoc den, der uns mit seinem pluote gtwuoc unde uns die himelporte entsloz.*

Dies entspricht der üblichen Metaphorik, in der es etwa heißt, Christus wischte mit seinem eigenen Blut »den Flecken unserer Schuld« fort (*cruore proprio reatus nostri maculam tersit*);[11] die »Sünden der Welt« wusch er ab (*he legete ab und wůsch ab der werlde sůnden mit sime tode und mit sinem blůte*).[12] Das aus dem Fenster gehängte rote Seil der Rahab (Jos. 2,18.21) bezeichnet typologisch das aus Christi Seitenwunde geflossene »rosenfarbene Blut«,[13] *mit dem hat er uns alle unser sůnde abgeweschen.*[14] Auch vom Blut selbst wird ausgesagt, es habe die Sünden der Welt abgewaschen.[15] Christus hat die Welt mit seinem Blut »gereinigt und erlöst«:

XI,52,1 *O Messia, de Maria*
Nate semper virgine
Qui purgasti et salvasti
Mundum tuo sanguine.[16]

Daß es um die Heilsbedeutung von Christi Tod geht, besagen Formulierungen wie »in Christi Tod und Blut gereinigt«.[17] Wird die Erbsünde umschrieben als »der Schmerz unseres Todes«, dann heißt es: Christus *wusch unsers todes sere mit sines blutes saffe.*[18] Die Erbsünde ist vor allem die »Sünde Adams«:

1,1 *Iesu Christe, auctor vitae,*
qui in tuo sanguine
Peccatum lavisti Adae,
Mariae Magdalenae
Tribuisti salutarem
fructum paenitentiae.[19]

11 Gregor, Mor. III,14,27, CCL 143, S. 132.
12 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 59.
13 Z.B. Johannes Freytag, Predigt über sieben Lichter (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 91–99) S. 99: *Dar vmb hat vns eynnes grossen pads not gedan, das ist das rossenfarb plut Cristi Ihesu.* Auch die Einsetzungsworte werden um dieses Attribut ergänzt; Vater Sigmund, Predigt über das Altarsakrament (ebd. S. 101): *»Nement vnd essent minen heiligen fronlichnam vnd trinckent min rosvarwes blůt«.* LEXER, Bd. 2, Sp. 496f.
14 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 1, S. 5.
15 Petrus Damiani, Sermo 36,2, CCCM 57, S. 216: *et sanguinem qui mundi peccata dilueret.*
16 Bernhard von Morlas, Mariale, AH 50, S. 447; ebd. 56,1–4: *Culpas lava, quibus prava Sordet conscientia, Ut sincera mente pura Comprehendam gaudia.*
17 Fides Damasi (DENZINGER – SCHÖNMETZER, S. 40, Nr. 72): *In huius morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus.*
18 Heinrich von Mügeln, Dichtungen 320,15f., ed. STACKMANN, Bd. 2, S. 379.
19 In s. Mariae Magdalenae, AH 51, S. 196 (Nr. 174); AUS DER FÜNTEN, Maria Magdalena, S. 55.

Der Mensch wird daran erinnert, Christus habe »dich mit seinem Blute gewaschen«.[20] Maria stillte den Mensch gewordenen Gott, *Qui nos lavit et salvavit Suum ponens sanguinem.*[21] Unsere Sünden sind »abgewaschen durch das Vergießen des Blutes Christi«.[22]

Da die Vorgänge bei Christi Passion und Tod bekannt sind, wird nur selten darauf ausdrücklich Bezug genommen. Von der sechsten bis zur neunten Stunde vergoß der Herr am Kreuz sein Blut, mit dem er unsere Sünden abwusch: *Et Dominus hora sexta crucifixus ad nonam peccata nostra sanguine suo abluit et ut redimere et uiuificare nos posset, tunc uictoriam suam passione perfecit.*[23] Unfreiwillig trugen »die Juden« zur Erlösung bei: *Iudaei uolentes operati sunt quidem malum sed fecerunt nolentes bonum; ut mortem inferrent Christo, qua mors ipsa finiretur; sanguinem funderent, quo mundi crimina lauarentur.*[24] Das geduldige Schweigen Christi bei der Passion ist eine Mahnung an uns, Böses nicht mit Bösem zu vergelten: *Ego pro te impio et peccatore, ut tuae iniquitates mei sanguinis effusione lauarentur, magno silentio et magna patientia traditorem meum pertuli, nonne imitaberis me, ut et tu non reddas mala pro malis?*[25]

Die Heilsbedeutung von Christi Blut und Tod kann nicht hoch genug bewertet werden. Luther warnt deshalb davor, Maria Christus gleichzustellen: *Sust geschiht ein abpruch dem heilgen blut Jhesu Christi, wan durch das blutt seind wyr altzumall gereinigt von sunden und gesetzt yn die herliche gutter.*[26] Dankbar soll der Mensch dieser Reinigung gedenken,[27] sonst wird Christus als Weltenrichter sagen: *Ich habe all mein Blut vergossen, eure Sůnden dadurch abzuwaschen: Ihr habt wegen meiner nicht einen Zåher vergossen.*[28] Das ist jedoch kaum möglich, so die Droste im Ostergedicht des »Geistlichen Jahrs«:

Vom Grabe ist mein Herr erstanden,
Und grüßet alle die da sein,

20 Gertrud von Helfta, Exercitium desponsationis et consecrationis, SC 127, S. 94: *Hic est qui suo te sanguine lavit, qui sua te morte liberavit*; Abraham a Santa Clara, Neue Predigten, ed. BERTSCHE, S. 213: *vndt du Mensch, [...] der du mit dem bluet Christi gwaschen*; vgl. Paul Gerhardt, Lieder, S. 12: Christi Seitenwunde ist ein *edler Quell, aus welchem fleußt Das Blut, das so viel Leute Von ihren Sünden wäschet.*

21 Bernhard von Morlas, Mariale V,14,3f., AH 50, S. 432.

22 Albrecht von Eyb, Spiegel, ed. KLECHA, S. 29: (Ambrosius) *spricht auch das die sünden werden vergeben durch gőtliche gnaden [/] abgewåschen / durch das vergiessen des blůts christi / vnd durch gőtliche vnd brůderlich lieb bedecket vnd verborgen.*

23 Cyprian, De dominica oratione 34, CCL 3A, S. 111f.

24 Cassiodor, In ps. 27,4, CCL 97, S. 245.

25 Augustinus, Enarr. in ps. 7,3, CCL 38, S. 37.

26 Luther, Sermon von der Geburt Mariä (8. Sept. 1522), WA 10/3, S. 315f.

27 Vgl. Katharina von Siena, Gebete, dt. BARTH, S. 145: »Aus Erbarmen hast Du uns im Blut abgewaschen«; ebd. S. 152.

28 Abraham a Santa Clara, Huy! und Pfuy! der Welt, S. 603.

Und wir sind frei von Tod und Banden,
Und von der Sünder Moder rein.

Den eignen Leib hat er zerrissen,
Zu waschen uns mit seinem Blut,
Wer kann um dies Geheimnis wissen,
Und schmelzen nicht in Liebesglut![29]

Aus Liebe will Christus mit seinem Blut alle waschen, die zu ihm kommen: *das hochgelobete blůt dez minneklichen Gottes sunes, der got und mensche ist und uns alle in sime tůren blůte geweschen het und von minnen alle die weschen wil die zů ime iemer kumment.*[30] Da Christus mit seinem Blut die Sünden der ganzen Welt tilgt, kann der Beter die Bitte aussprechen, auch ihn darin von den Flecken seiner Sünden zu waschen:[31] *Immensas et innumerabiles mundo exhibuisti misericordias, quando genus humanum de servitute diabolice tyrannidis eripuisti, et a peccatis suis in sanguine tuo electos tuos lavisti. Lavet sanguis iste peccatorum meorum maculas, qui totius mundi potuit delere offensas.*[32]

3649 *Dein heiliges bluet das reiniget mich,*
Jesw Crist, des lob ich dich.[33]

Bonaventura lädt seinen Leser ein *ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum.*[34] Wer die Kirche betritt, der soll beten: *gereinige mich mit dinem minnechlichem blůte von allen svnden, di ich han getan, nu vnd alles min leben.*[35] Im protestantischen Erbauungsbuch geht es um eine *geistliche Reinigung* des Gewissens: *Laß das Blut JEsu, der sich selbst ohne allen Wandel durch den Heiligen Geist geopfert hat, reinigen mein Gewissen von den toten Werken, Dir, dem lebendigen GOtt, ohne Eigensucht zu dienen. Durch dies Blut laß abgewaschen werden alle Unvollkommenheit, und die Unart, die meinen Werken anhänget.*[36] Ähnlich heißt es bei Hans Rosenplüt:

6,216 *Herre, zwahe uns mit deines plutes tropfen,*
So werden wir von allem ubel gereiniget
Und ewiglich mit dir vereiniget.[37]

29 Droste-Hülshoff, Geistliches Jahr. Am Ostersonntage (Werke, edd. WEYDT - WOESLER, Bd. 1, S. 618).
30 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 34.
31 Paul Gerhardt, Lieder, S. 10: *Ach bleib mir hold und gutes Muts, Bis mich die Ströme deines Bluts Ganz rein gewaschen haben.*
32 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,2, PL 79,583B.
33 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 69.
34 Bonaventura, Itinerarium, Prol. 4 (Ders., Tria Opuscula, S. 292).
35 Bavngart, ed. UNGER, S. 264.
36 Arndt, Christentum I,31, S. 125.
37 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche, ed. REICHEL, S. 80; vgl. Arndt, Christentum I,4, S. 21: *von meiner Sündenschuld und Sündenliebe durch das Blut JEsu gereiniget, mit Dir auf ewig vereiniget.*

Dieses Reinigen ist die Voraussetzung für eine »Vereinigung« mit Gott (für die auch die Metapher des »Einwohnens« stehen kann).[38] Seuse bittet darum, daß bei seinem Sterben Christi Blut seine Sünden abwaschen möge: *Gedenk, daz ich daz rein unschuldig blůt han alle mine tage mit lob und wirdekeit hoh erhaben, als verr ich mohte, und daz můss mir nu an miner jungesten hinvart alle min sünde ab weschen.*[39] Hier ist die Sündentilgung eine angemessene Gegenleistung Gottes für die lebenslange Verehrung des Blutes Christi. Im Paradigmengebet läßt sich auf weitere Blutvergießungen Christi wie die der Beschneidung Bezug nehmen; Adelheid Langmann betet: *Ich man dich daz du besnitten würd und daz du dein kintlich pluet vergüst, und pit dich daz du mich waschest von allen meinen sünten.*[40] Auch kann die Erinnerung an die fortwirkende Erlösung den Menschen vor der theologischen Verzweiflung bewahren:

2021 *Unser guete werich allew sind*
Gen der Gots parmung als ain wind.
Christ der gemachel dein
Der hat mit dem pluet sein
Gewaschen dein missetat.
Fur dich er gepuest hat,
Dein purde hat er getragn;
Davon soltu nicht verzagen
An der pues dew ich dir chunde.[41]

Heinrich Frauenlob (?) scheint auf den Gedanken von der Reinheit als Voraussetzung für die Gottesschau (s. Kap. IV,1d) anzuspielen:

XII,3,18 *nu hilf uns, o Theos,*
din blut wasche uns von sünden,
(daz?) *wir dich schouwen baz.*[42]

Bei der Stelle Apk. 1,5,[43] die auch als Umschreibung für Christus

38 Vgl. Arndt, Christentum II,26, S. 291: *Du allervollkommenstes, allerheiligstes Wesen, liebest uns nichtige, unreine Erdwürmer so, daß Du Dich mit uns zu vereinigen Lust hast; darum kommst Du zu uns hernieder, wirst außer der Sünde allerdinge uns gleich, wäschest uns von unserer Unreinigkeit mit Deinem Blute, reinigest und heiligest uns zu Deinem Tempel und Wohnung, überzeugest uns durch durch alle Geschöpfe Deiner Liebe, lässest uns schmecken und sehen, wie freundlich Du bist.*
39 Leben Seuses 30 (Seuse, Deutsche Schriften, ed. BIHLMEYER, S. 88).
40 Adelheid Langmann, Offenbarungen, ed. STRAUCH, S. 85.
41 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 39.
42 Frauenlob, edd. STACKMANN - BERTAU, S. 539.
43 Z.B. Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 55: *Oick scrijvet Johannes, dat cristus uns heeft ghemynnet unde ghewasschen van unsen sunden in synen bloede.*

dient,[44] kann die Bedeutung »Erbsünde« gleich mit in die Formulierung eingehen:

1117 *Der Crist durch sine gute*
Wusch uns in sinem blute
Von unsen erbesunden.[45]

Dasselbe geschieht bei Nikolaus von Landau: *Cristus, unser herre, hat uns lieb gehabet und hat uns gewaschen in sime blůde von unsern erbesünden und důt uns die gnade, daz wir uns noch mit růwen und mit bihte und mit beszerunge in sinre gnaden mogen reinegen und waschen von allen sünden und von aller missedat und mogen mit sinre helfen kommen in die lutir clarheit der hymmelschen vreuden.*[46]

Das Blut und die Eucharistie

Wie Christus die Menschheit mit seinem Tode von Sünden gereinigt hat, so reinigt er sie immer wieder (»täglich«), sooft man das Meßopfer zu seinem Gedächtnis feiert (vgl. 1 Kor. 11,25f.).[47] Aufgrund der Einsetzungsworte (Mt. 26,28) wird das Blut für viele vergossen, zur Vergebung der Sünden. Der Mensch soll es deshalb immer wieder empfangen.[48] Hierauf kann sich der Sünder im Gebet berufen: *O clementissime Ihesu, deprecor te per illum sanguinem tuum preciosum quem pro peccatoribus effundere uoluisti, ut abluas iniquitatem meam.*[49] Empfängt man im Altarsakrament außer Christi Leib auch *sin heilig weschende reine machende blůt,*[50] so hat dies nicht zur Voraussetzung, daß man unter beiderlei Gestalt kommuniziert. Ein Gebet beruft sich allgemein auf die reinigende und heiligende Wirkung der Eucharistie:

44 Z.B. Bernhard, In Festivitate Omnium Sanctorum 3,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 353): *non nostro sane merito, sed propter eum »qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo«.*
45 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 18.
46 Nikolaus von Landau (ZUCHHOLD, Sermone, S. 13).
47 Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini 9,2, PL 120, 1294CD (zu Apk. 1,5): *non solum autem lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo, quando sanguinem suum in cruce pro nobis dedit, vel quando unusquisque nostrum in mysterio sacrosanctae passionis illius baptismoque ablutus est aquae, verum etiam quotidie tollit peccta mundi, lavatque nos a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum ejusdem beatae passionis ad altare memoria replicatur, cum panis et vini creatura sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur.*
48 Ambrosius, De sacramentis IV,6,28, CSEL 73, S. 58: *Si, quotienscumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur, debeo illum semper accipere, ut semper mihi peccata dimittat. Qui semper pecco, semper debeo habere medicinam.*
49 Bernhardin von Siena, Vom süßen Namen Jesu (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 347).
50 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 123; KARL BOECKL, Die Eucharistie-Lehre der deutschen Mystiker des Mittelalters, Freiburg 1924, S. 101.

Ich bitte dich herre dvrch die wihe vnde dî liphaftige vnd di erwirdigen tovgen. vnd dvrch di michelen chraft dines heiligen lichnamen. vnd dines heren blv̊tes. daz vns tægelichen ẘrêt vn(d) trenchet. daz vns levtert vnd ræinet. vnd vns hailich machet.[51] Wird die Bitte um Reinigung allein auf das eucharistische Brot bezogen, dann läßt sich dafür kein spezielles metaphorisches Modell finden.[52] In einem Reimgebet an die *sacrata hostia* dichtet Johannes von Jentzenstein († 1400):

2,1 *O interni hominis*
mitis hospes, veni,
Meis sis in intimis,
aspera tu leni,
Purga quaeque sordida,
saucia veneni,
Paradisi gaudia
duc nos ad amoeni.[53]

Im Mittelalter wurde die Frage diskutiert, ob der Empfang der Eucharistie an sich schon Sünden tilge. Thomas von Aquin geht von der Postcommunio »pro vivis et defunctis« aus, in der die Kirche betet, das empfangene Sakrament möge zur »Abwaschung der Vergehen« gereichen: *sit ablutio scelerum.*[54] *Dicitur enim in quadam collecta: »Sit hoc sacramentum ablutio scelerum«. Sed scelera dicuntur peccata mortalia. Ergo hoc sacramentum peccata mortalia abluuntur.* Dem hält Thomas mit einem Gennadius-Zitat entgegen, daß der Eucharistieempfang einen Todsünder nicht reinigen könne: *ut dicitur in libro »De ecclesiasticis dogmat.«, si mens in affectu peccandi est, gravatur magis Eucharistiae perceptione quam purificetur«.*[55] Für läßliche Sünden führt Thomas dagegen positiv Papst Innozenz III. an, nach dem dieses Sakrament *veniale delet et cavet mortalia.*[56] Dies läßt sich in der Predigt mit der Bildlichkeit des Waschens durch Blut verbinden: *er bewart dich von heubetsunden und vordileget dine cleine sůnde. er hat dich gewasschen mit sinem blůte daz er da vor dich goz an dem vronen cruce und weschet*

51 St. Lambrechter Gebete (B) (Denkmäler, ed. WILHELM, Bd. 1, S. 97).

52 St. Lambrechter Gebete B) (Denkmäler, ed. WILHELM, Bd. 1, S. 99): *Hailiges brot lebendes brot* [...] *chvm in mein herze vn(d) geraine mein herze. vnd mich. von aller slachte vbel. des flaisses vnd des gaistes.* Vgl. Thomasakten 133: RÖHSER, Metaphorik, S. 44.

53 Johannes von Jentzenstein, De corpore Christi, AH 48, S. 449.

54 SCHOTT, Meßbuch, S. *170.

55 Thomas von Aquin, Summa theol. III,79,3, Bd. 4, S. 660. Nach Gennadius, Liber eccles. dogmat. 22, ed. TURNER, S. 94, bzw. ebd. 53, PL 58,994A.

56 Thomas von Aquin, Summa theol. II,79,4, Bd. 4, S. 661; nach Innozenz III., De sacro altaris mysterio IV,44, PL 217,885B: *nam eucharistia si digne sumatur, a malo liberat, et confirmat in bono, venialia delet et cavet mortalia.*

dich tegelichės mit sinem blute daz du untphest ober dem altare.[57] Im Lateinischen ist freilich nicht immer klar, ob Verben wie *diluere* ein Abspülen von Sünden meinen; denkbar ist auch ein Befeuchten, das den Durst löscht. Wird in typologischer Deutung der eucharistische Wein durch das Wasser, das Moses aus dem Felsen schlug (Ex. 17,5f.), präfiguriert, dann stillt er als Christi Blut den Durst »auf ewig«: *Illis aqua de petra fluxit, tibi sanguis e Christo; illos ad horam satiavit aqua, te sanguis diluit in aeternum.*[58]

Im Schlußgebet von Freidanks »Bescheidenheit« bittet der Dichter darum, daß Leib und Blut Christi sündenreinigende Wirkung erlangen mögen:

181,10 *Got vater aller kristenheit,*
lop und êr sî dir geseit
von aller dîner hantgetât,
die dîn sun erlœset hât.
durch daz opfer, hêrre Krist,
sô hilf uns, daz dû selbe bist,
daz wir gewinnen reinen muot
und uns dîn lîcham und dîn bluot
erliutere und gereine
von sünden al gemeine.[59]

Die Bitte an Christus um Sündenvergebung kann überhaupt in diese Form gekleidet werden (*Das selbig blut das wesche mich Vnd mach mich reyn von allen sonden*).[60] Dies läßt sich auch verbinden mit der hyperbolischen Metaphorik vom »Regen« (*imber*):

Imber sacri roris,
Tui nos cruoris
Mundet intus, foris,
Almis iungat foris.[61]

Das Blut und die Taufe

Obwohl sie mit Wasser vollzogen wird, kann die Sündenreinigung der Taufe gelegentlich durch Christi Blut geschehen (vgl. Hbr. 10,22).[62]

57 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 9.
58 Ambrosius, De mysteriis 8,48, CSEL 73, S. 109.
59 Freidank, Bescheidenheit, ed. BEZZENBERGER, S. 232.
60 Johann von Soest, Dy gemein bicht 700f., ed. BAHDER, S. 145.
61 Johannes von Jentzenstein, De corpore Christi, AH 48, S. 431; ebd.: *Ave, pascha sacrum, Sanguinis lavacrum, Manna, nectar rite Tu caelestis vitae.*
62 Z.B. Theophilus H 82–85, ed. PETSCH, S. 14 (Theophilus zum Teufel): *Ik wil dy vorkopen Myn zele; in der dopen Myt Godes blode war se reynicheit Vnde na Godes bilde voreynicheit*; ebd. S 267, S. 48: *Mit Godes blode wart ghereynyghet*; ebd. T 595, S. 96.

Dies mag an der "Verwandtschaft der Lustrationsmittel Wasser und Blut" liegen.[63] Wichtig ist aber für die Verbindung von Taufe und Blut[64] wohl vor allem der Gedanke, daß die Taufe ihre Kraft durch den Erlösungstod Christi erhält, also erst durch sein »Blut« von Sünden zu reinigen vermag. Dies zeigt sich etwa in typologischen Deutungen des Durchzugs durch das Rote Meer (Ex. 13,17ff.) auf die Taufe, wenn dabei die Farbangabe »rot« auf das Blut Christi verweist.[65] Ohne die Heiligung durch das Blut wäre das Taufwasser wie anderes Wasser: *alle die kraft die der tôf hat, die hât er von dem blůt ůnsers herren; won enwåri daz blůt ůnsers herren Jhesu Christi, so wåre daz wasser alz ander wasser. da von hât der tôf so grosse kraft daz er die sele rainet und wåschet von dem bilde dez tůvelz.*[66] Cyprian meint die Taufe, wenn er von »Christi Blut und Heiligung« spricht, mit denen die Sünden erstmals getilgt werden.[67] Auch Ambrosius Autpertus warnt vor einem Sündigen nach der Taufe mit den Worten: *Sed inter haec studendum est nobis, ne semel abluti per sanguinem Christi, iterum inquinemur sordibus saeculi.*[68] Als »zweite Taufe« hat dann auch die Tränentaufe der Buße Teil an der Taufgnade und wäscht gewissermaßen ebenfalls mit Christi Blut: *Sed quid de illis dicendum est, qui post lauacri undam maculis criminum uitam coinquinant? Numquidnam desperandi sunt? Absit. Currant itaque ad sanguinem Agni, non quo rursum aqua baptismatis in eo tinguantur, sed quo lacrimarum fontibus peccatorum maculis abluantur. Non solum enim hi tantum in sanguine Agni baptizantur, qui per aquam regenerationis transeunt, uerum etiam hi qui lacrimarum fontibus prioris uitae maculas detergunt.*[69] Ein pseudo-augustinischer Traktat preist die Erlösungswirkung in der Taufe: *Hac morte ne in aeternum pereant, morte domini redimuntur; hoc caeno peccati quo nascuntur squalidi absolvuntur, ut in regnum caelorum ingrediantur inmaculati; inmaculato per baptismum mundantur sanguine Christi.*[70] Nach Luthers Tauflied (»Christ unser Herr zum Jordan kam...«) erkennt der Glaube im Wasser der Taufe die Kraft des Blutes Christi:

63 So BÖCHER, Art. »Blut« (wie A. 4), S. 735.

64 Vgl. Arndt, Paradiesgärtlein, S. 64: *so hast du mich in der heiligen Taufe, weil du dich mit uns vermählen wollen, auch gereiniget durchs Wasserbad im Worte, und hast dir zugerichtet eine Gemeine, die heilig sei, die nicht habe einen Sündenflecken oder Runzel, sondern daß sie heilig sei und unsträflich. So rein und vollkommen rein hast du uns mit deinem Blute gewaschen (denn deine Reinigung ist vollkommen), daß kein Sündenfleck ist überblieben.*

65 Dazu MEIER - SUNTRUP, Zum Lexikon, S. 430-433.

66 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 321.

67 Cyprian, De opere et eleemosynis 2, CCL 3A, S. 55: *Loquitur in scripturis Spiritus sanctus et dicit: »Eleemosynis et fide delicta purgantur«* (Prov. 15,27). *Non utique illa delicta quae fuerant ante contracta: nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur.*

68 Ambrosius Autpertus. In Apc. I, CCCM 27, S. 48.

69 Ambrosius Autpertus, In Apc. II, CCCM 27, S. 164.

70 Ps.-Augustinus, Hypomnesticon, ed. CHISHOLM, S. 176.

34,55 *Das Aug allein das Wasser siht /*
Wie Menschen Wasser giessen.
Der Glaub im Geist die krafft versteht /
Des Blutes Jhesu Christi.
Vnd ist fůr im ein rote Flut /
Von Christus [!] *Blut geferbet /*
Die allen Schaden heilen thut /
Von Adam her geerbet /
Auch von vns selbs begangen.[71]

Das Blut des Lammes

Obwohl die Reinigung durch Blut nur im Rahmen eines Opfers[72] sinnvoll und verständlich ist, wird nicht immer ausdrücklich davon gesprochen, zumindest nicht so deutlich wie bei Adam von St. Viktor, wo vom »hinreichenden Opfer« für die Sünde die Rede ist:

19,4,1 *Hostia sufficiens*
Christus fuit moriens
Pro peccato;
Sanguinis effusio
Abluit nos, impio
Triumphato.[73]

Der blutige Hintergrund des Opferwesens ist vor allem dort präsent, wo Christus im Bild eines Tieres erscheint, dessen Blut die Menschen von Sünden reinigt.[74] Aufgrund der typologischen Deutung des Paschalamms auf Christus (1 Kor. 5,7 *pascha nostrum immolatus est Christus*) ist er meist ein Lamm, und zwar ein »makelloses«, wie es für das Paschafest gefordert wird (1 Petr. 1,19; vgl. Ex. 12,5);[75] etwa in Verbindung mit einer Typologese des Sündenbock-Rituals (Lv. 16):

71 Luther, Lieder, ed. HAHN, S. 52f.; dazu GERHARD HAHN, Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes (MTU 73) München 1981, bes. S. 153 u. 160.

72 Die Wiedereinführung heidnischer Opferriten durch Julian Apostata beklagt Gregor von Nazianz, Oratio 4,52, dt. HAEUSER, BKV I/59, S. 101, mit drastischen Worten: »Mit unheiligem Blute — gezwungen erzähle ich es — wäscht er seine Taufe ab, unseren Weihen setzt er abscheuliche Weihungen entgegen, ein Schwein, das sich im Schmutze wälzt, wie das Sprichwort sagt.«

73 Adam von St. Viktor, Sequenzen, ed. WELLNER, S. 126.

74 Vgl. Paulinus von Aquileja, In Resurrectione Domini 7,1-4, AH 50, S. 137: *Vidit in ara sacram crucis hostiam, Sanguinis undam, laticem de latere Sancto fluentem, saeculi qui crimina Abluit* [...].

75 Vgl. Adam von St. Viktor, Sequenzen 16,3,4-6, ed. WELLNER, S. 114: *Pascha novum Christus est, Qui pro nobis passus est, Agnus sine macula.*

17,5b,1 *Quid agnus sine macula,*
Quid hoedus typi gesserit,
Nostra purgans piacula
Messias nobis aperit.[76]

Nicht immer liegt die Funktion des Opfers im »Reinigen«; in Rechtsmetaphorik kann mit dem Blut des Opfers am Kreuz auch der »Vertrag der alten Übertretung« getilgt werden: *Ibi sanguis inmaculati agni antiquae praeuaricationis pacta delebat.*[77] Häufig geht es darum, Gott durch das Blut Christi als Lamm zu versöhnen. Das Heilsopfer von Lv. 3,6ff. verlangte ein makelloses Tier (*ain rainez lämbeli dc ân mâl un(d) ân mâson wêre*), dessen Blut um den Altar gesprengt werden sollte; dies wird auf Christi Tod (auf dem »Altar des Kreuzes«) gedeutet und auf die Verpflichtung der Menschen, daran zu denken: *un(d) da uon sailiger mensch. so soltu dc hailige blůt des lämbelis. dc ist dez zarten gotes. dc soltu tägelichen giezen ûf den altêr dinez herzen. dc ist dc du in dinem herzen tägeliche gedenchest. dc dich got mit sinem hailigen blůt hât erlôset von dem ewigen tôde.*[78] Wo Apk. 7,10 nur vom Lamm die Rede ist, von dem das Heil komme, kann die Auslegung dies dagegen als Reinigen präzisieren (*dem heiligen Christo, der siu mit sime verchpluote erwascen unde erlutert hete von allen ir sunden unde siu erlost hete von dem ewigen tode*).[79] Die Juden wußten nicht, *daz der genedige got und daz ware lamp cůmen was daz mit sinem blůte ab wůsch die sůnde.*[80] So wird man bei dem Bild von Christus als Lamm auch dort wohl »Blut« assoziieren, wo es nicht ausdrücklich genannt ist:

Dv gotes lamp, der werlt hæil,
wasch vns vor allen sunden meil.[81]

Auch bei Adam von St. Viktor bleibt unausgesprochen, daß das Blut des Lammes die Welt von dem »alten Vergehen« reinige:

22,3b,1 *O, quam felix, quam praeclara*
Fuit haec salutis ara
Rubens agni sanguine,
Agni sine macula,
Qui mundavit saecula
Ab antiquo crimine.[82]

76 Adam von St. Viktor, Sequenzen, ed. WELLNER, S. 120.
77 Leo I., Tract. 55,3, CCL 88A, S. 325.
78 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 1, S. 156f.
79 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 236.
80 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 82. Vgl. Speculum Ecclesiae, ed. MELLBOURN, S. 72: *Unsir herri Crist der ist daz wâre lâmp, daz unsir sunti mit sin selbis blůte hat uertiligit.*
81 Bavngart, ed. UNGER, S. 242.
82 Adam von St. Viktor, Sequenzen, ed. WELLNER, S. 144.

Die Offenbarung des Johannes spricht von »jenen, die ihre Kleider gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht« (Apk. 7,14) oder »ihre Kleider im Blut des Lammes gewaschen« haben (Variante zu Apk. 22,14). Dies wird meist auf die Märtyrer bezogen,[83] gelegentlich (im Protestantismus immer?) auf die Erwählten überhaupt.[84] Bei der metaphorischen Wirkung[85] unterscheidet etwa Tertullian das Reinigen durch die Taufe und das Weißmachen im Martyrium: *Vestitus enim animae caro. Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae uero martyrio candidantur. Quia et ex Eseias ex russeo et coccino niueum et laneum repromittit* (vgl. Jes. 1,18).[86] Absalon von Springiersbach bezieht beide Teile der Aussage von Apk. 7,14 auf das Martyrium; dabei meint das Waschen den Sündenerlaß (*lavatio enim spectat ad peccatorum remissionem*) und das Weißmachen die Verherrlichung im Himmel: *Siquidem tunc remissionem peccatorum consecuti sunt, cum in passionibus suis corpora sua in sanguine suo abluerunt. Dealbatio vero spectat ad glorificationem corporum, quam sancti martyres expectant in futuro. Hanc etenim glorificationem sanguinem suum fundendo meruerunt, et proterea dealbaverunt stolas suas in sanguine Agni.*[87] Die Paradoxie der Aussage, Kleider mit Blut weiß waschen zu wollen, bereitet den Auslegern einige Schwierigkeiten; sie wird von Bernhard durch einen Hinweis auf das Wasser der Seitenwunde Christi gemildert; demnach wäscht gar nicht das Blut, sondern das beigemengte Wasser:[88] *candidas prorsus in sanguine, quia exivit cum eo et in eo etiam aqua dealbans, et testimonium perhibet ipse qui vidit.*[89] Hugo von St. Cher sucht das Problem durch

83 Predigten, ed. LEYSER, S. 113f.; Priester Arnold, Loblied auf den heiligen Geist 10,10-13 (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 3, S. 61): *si woscen ire stole mit des lampes pluote, do starhte siu got der guote mit sineme heiligen geiste.*

84 Z.B. Schopper, Edelgesteinbůchlein, S. 181f.: *Hiemit wird / vnns angezeigt / daß die Ausserwehlten durch das Blut des Lambs Christi von jren Sůnden gewaschen vnd gereiniget / vnnd mit dem weissen Ehrkleid der Gerechtigkeit vnd Vnschuld Christi bekleidet sein.*

85 Bei Heinrich von Hesler, Apokalypse 22948-22955, ed. HELM, S. 337, werden die Kleider (zu Apk. 22,14) dadurch »rot« gefärbt: *Daz is: die mit stetem muete Bedenken Cristi martirat, Di her durch si geliden hat, Und im di wider gelden, Liden smaheit und schelden, Jamer, slege ane schult Und alle marter mit gedult, Der stolen dort irschinen rot.*

86 Tertullian, Scorpiace 12,10, CCL 2, S. 1093; dazu DASSMANN, Sündenvergebung, S. 157: "Der Unterschied liegt aber auch hier mehr im Bild als in der Sache."

87 Absalon von Springiersbach, Sermo 42, PL 211,244B.

88 Wohl aus den Deutungen von Christi Seitenwunde übernommen bei Bruno von Segni, In Apc., PL 165,733D-734A (zu Apk. 22,14): *Beati, inquit, soli erunt, qui stolas suas lavant in sanguine agni, id est, Christi sanguine redempti et baptismatis unda mundati, talia custodiunt vestimenta et corpora sua, non qualia prius erunt, sed qualia a Deo mundata et purificata ea recipere meruerunt*; ebd. 644A.

89 Bernhard, In Resurrectione Domini 1,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 81); ebd.: *Aut certe candidas in sanguine, Agni novelli sanguine lacteo, candido et rubicundo* (vgl. Cant. 5,10).

die Umwandlung des Blutes in Muttermilch zu lösen; Joachim de Fiore sieht hier eine Analogietilgung: Rotes Blut wäscht »rote« Sünden ab.[90] Ein weiteres Problem stellt sich bei diesen Deutungen: Weshalb waschen die Märtyrer ihre Kleider im Blut des Lammes, wo sie doch selber Blut vergießen, also eher in ihrem eigenen Blut »gewaschen« werden? Wohl um diese Schwierigkeit zu umgehen, ändert Honorius in einer Laurentius-Predigt die Stelle Apk. 7,14 entsprechend ab: *Isti sunt qui de magna tribulatione venerunt, et quia stolas suas proprio cruore laverunt, ideo cum palmis in conspectu Agni stare meruerunt.*[91] Absalon von Springiersbach stellt dagegen ausdrücklich diese Frage und gewinnt daraus ein theologisches Argument: Das Martyrium (das Blut der Märtyrer) erhält seine Fähigkeit der Sündentilgung »aus der Kraft der Passion Christi« (Blut des Lammes): *Potest etiam per sanguinem Agni intelligi virtus passionis Christi* [...]. *Merito etenim passionis Christi abluti sunt sancti martyres, id est, a peccatis suis mundati.*[92] Da sie mit ihrer Passion teilhaben an der Passion Christi, wäscht Christi Blut die Sünden der Märtyrer ab.

Das Blut des Pelikans

Seltener (und später) als die Reinigung mit dem Blut eines (Opfer-) Lammes ist die Metaphorik nachzuweisen, bei der Christus als Pelikan sein Herzblut gibt, um die Sünder damit zu waschen. Dies ist insofern erstaunlich, als sich mit dem Pelikan-Bild der Gedanke des Selbstopfers Christi weit überzeugender ausdrücken läßt als mit der problematischen Vorstellung von einem sich selbst opfernden Lamm. Daß von dieser Möglichkeit eines Reinigens durch Blut dennoch kaum Gebrauch gemacht wurde, liegt wohl vor allem daran, daß sie mit einer festgegelegten Bildtradition kollidierte; denn mit »Pelikan« assoziiert man – über den Naturbericht des »Physiologus« – gemeinhin ein Selbstopfer, dessen Zweck darin besteht, getötete Kinder zum Leben zu erwecken,[93] nicht sie zu waschen. Zwar kann dieses Motiv in vielen Vergleichen mit diesem Vogel unberücksichtigt bleiben, etwa wenn ein Herrscher sich als Pelikan für seine Landeskinder aufopfert (oder aufopfern soll);[94] doch außer der

90 MEIER - SUNTRUP, Zum Lexikon, S. 427.
91 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,991A-992A.
92 Absalon von Springiersbach, Sermo 42, PL 211,244C; ebd. 244CD: *Ejusdem etiam passionis merito dealbati sunt, quia per eam glorificationem corporum in futura vita consequentur. Et hoc est quod dicitur, laverunt stolas suas et dealbaverunt eas in sanguine Agni, id est in virtute passionis Christi, cujus merito et in praesenti peccatorum remissionem, et in futuro glorificationem corporum assecuti sunt.*
93 Dazu grundlegend GERHARDT, Metamorphosen; REINITZER Kinder.
94 HENKEL - SCHÖNE, Emblemata, Sp. 811; HARMS, Fragmentcharakter, S. 50-52; GERHARDT, Metamorphosen, S. 12, 64f.; PEIL, Untersuchungen, S. 49f. — Z.B. Ambrosius Metzger, Ein neuejarwünschung (Meisterlieder, edd. KLESATSCHKE - BRUNNER, S. 75); Karl Immermann, Kaiser Friedrich der Zweite I,9, Hamburg 1828, S. 69.

Variante, daß der alte Pelikan seine Kinder mit seinem Blut »speist«,[95] hatten konkurrierende Bildvorstellungen es schwer, sich gegen dieses allgemein bekannte Wissen durchzusetzen. Wohl deshalb versucht Thomas Murner, die den (Sünden-) Aussatz heilende Wirkung des Blutes Christi als Pelikan mit dem Gedanken der Wiederbelebung zu verbinden,[96] was aber nur wenig überzeugt. Auch Hugo de Folieto, der vom Reinigen spricht, verknüpft dies in seinem Vogelbuch mit dem Erwecken zum Leben: Drei Tage nachdem der Pelikan seine Jungen getötet hat, besprengt er sie mit seinem Blut und belebt sie, indem er sie wäscht. *Et sic post tres dies sanguine suos pullos lavando vivificat, quia Christus proprio sanguine suo redimendo lavat.*[97] Hier nimmt der Gedanke der Erlösung den Naturbericht so sehr in seinen Dienst, daß er sich kaum noch nachvollziehen läßt. Vielleicht mit Heilungsmetaphorik (*salvum facere*) verbunden, jedoch keinesfalls mit der Bildlichkeit von Tod und Leben, ist das Reinigen durch Pelikanblut in der sechsten Strophe des Reimgebetes auf die Eucharistie »Adoro (te) devote«, welches meist Thomas von Aquin zugeschrieben wurde:

Pie pelicane, Iesu domine,
me immundum munda tuo sanguine,
cuius una stilla salvum facere
totum mundum posset omni scelere.[98]

Nur unter der Annahme einer »Reduktionsstufe« der literarischen Tradition der Erweckung der Pelikankinder handelt es sich um eine Verkürzung dieser Vorstellung.[99] Sieht man von der allgemeinen Erwartung ab, was mit »Pelikan« gemeint sein müsse,[100] dann läßt sich ein eigenständiges

95 Dazu GERHARDT, Metamorphosen, S. 30ff.
96 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 122f.
97 Hugo de Folieto, De bestiis et aliis rebus I,33, PL 177,29D.
98 Ps.-Thomas von Aquin, Adoro te devote (Lateinische Lyrik, ed. KLOPSCH, S. 444); dazu BREUER, Eucharistiedichtung, S. 317-338. Rudolf Alexander Schröder übertrug (Ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin - Frankfurt a. M. 1952, S. 852): *Nimm, o Jesu Christe, frommer Pelikan, Dich in deinem Blute meines Makels an! Alle Welt zu sühnen, reicht ein Tropfe klein, Wäscht sie von dem Flecken aller Sünden rein!* Die heute in der kath. Kirche als Sakramentslied gesungene Fassung von Petronia Steiner (Gotteslob Nr. 546) lautet: *Gleich dem Pelikane starbst du, Jesu mein; wasch in deinem Blute mich von Sünden rein. Schon ein kleiner Tropfen sühnet alle Schuld, bringt der ganzen Erde Gottes Heil und Huld.*
99 GERHARDT, Metamorphosen, S. 29: "Die außerordentliche gedankliche Verkürzung der Vorstellung, daß durch die »Bluttaufe« der Mensch vom »Tod durch die Sünde« gerettet werde, sieht auf den ersten Blick so aus, als sei eine weitere Variante des Pelikanberichtes entstanden. Dieser wird aber nur so verkürzt, daß in einer Art »Substitutionstechnik« das »Substituens« Pelikan an Stelle des »Substituendums« Christus treten konnte."
100 Vgl. z.B. BRINKMANN, Hermeneutik, S. 109: "Es genügt, »Pelikan« zu sagen, um den gemeinten religiösen Zeichenwert zu verstehen."

Bild erkennen, das von der übrigen Tradition abweicht: Da Christus im erlösenden Selbstopfer sein Blut für uns wie der Pelikan für seine Kinder gibt, und Christi Blut uns von der Sünde reinwäscht, kann der Beter ihn als (metaphorischen) Pelikan ansprechen mit der Bitte, »mich Unreinen mit deinem Blute zu reinigen«; hat der eucharistische Wein doch dieselbe Kraft wie Christi Blut, da er im Meßopfer darin verwandelt wird. So heißt es dann auch bei Michael Leontius Eberlein:

Dein Hertz, verwundter Pelican,
Ein Opffer ist der Gnaden,
Welches all Sünd abwäschen kan,
Ersetzen allen Schaden.[101]

Nur ein Tropfen

Das Motiv des »Adoro te devote«, ein einziger Tropfen des Blutes Christi hätte schon zur Erlösung ausgereicht, findet sich auch sonst häufig, insbesondere in der Kaufmetaphorik vom »teuren« Blut Christi; seit dem späteren Mittelalter preist es die Größe des Erlösungswerks mit dem Mittel der Hyperbolik: Ein Tropfen hätte zur Erlösung ausgereicht, denn er sei »teurer« als alle Sünden der Menschheit zusammen.[102] Dies ist mit dem Argument verwandt, schon eine Reueträne lösche dem Sünder das Höllenfeuer aus;[103] jedoch auch mit der Aussage, ein Tropfen von Christi Blut wiege alle Schuld der Welt auf.[104] Verbunden mit der Bildlichkeit der Befreiung wird diese Hyperbolik bei Johann Heermann († 1647):

Dein Blut, der edle Safft,
Hat solche Sterck vnd Krafft,
Daß auch ein Tröpfflein kleine
Die gantze Welt kan reine,

101 Nach KARL-AUGUST WIRTH, Zur religiösen Herzemblematik des 18. Jahrhunderts: Ein Bildzyklus in Mindelheim, seine Quelle und Deutung (Jb. des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 9, 1975, S. 221–271) S. 244.

102 RUDOLF HAUBST, Art. »Blut Christi« (LThK ^{2}2, Sp. 544f.) Sp. 544: "Bernhard v. Clairvaux soll die Sentenz geprägt haben, daß ein einziger Tropfen des B. Ch. zur Erlösung der ganzen Menschheit genügt hätte (vgl. Bernhardin v. Siena: ed. Q II 287)"; vgl. HUIZINGA, Herbst, S. 312; HERZOG, Divina Poesis, S. 133f. Z.B. Marquard von Lindau, De reparatione hominis 24, ed. MAY, S. 128; Heilige Regel, ed. PRIEBSCH, S. 47f. Vgl. auch die Bulle »Unigenitus Dei Filius« (1343) von Papst Clemens VI. (DENZINGER – SCHÖNMETZER, S. 301, Nr. 1025).

103 Dazu demnächst SCHUMACHER, Tränen löschen das Höllenfeuer.

104 Z.B. Valerius Herberger (ZELL, Untersuchungen, S. 131): *denn minima guttula sanguinis Christi præponderat peccatis totius generis humani, saget Bernhardus*; Berthold von Regensburg, Predigten, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 1, S. 575; vgl. ebd. S. 47; Hugo von Langenstein, Martina 28,27–30, ed. KELLER, S. 69.

Ja gar aus Teuffels Rachen
Frey, los vnd selig machen.[105]

Ähnlich heißt es an anderer Stelle, wo »ein Blutströpflein« Herz bzw. Gewissen reinigen soll:

Grewlich beflecket ist mein arm Gewissen;
Ach las ein BlutsTröpfflein fliessen
Aus deinen Wunden, welche du empfangen
Da du bist am Creutz gehangen.
Kyrieleison.

Wann mein Hertz damit wird gerühret
Wirds von stund an rein vnd gezieret
Durch dein Blut mit Glauben schön
Kan in dir für Gott bestehn.
Kyrieleison.[106]

Deutliche Reinigungsmetaphorik[107] findet sich auch bei Johann Theodor von Tschesch († 1649) in seinem Epigramm *Dum lavor*:

Dum lavor, almat lavet tua me tibi gratia Iesu,
Unica mi satis est sanguinis unda tui.[108]

Die hierin liegende Hyperbolik wird deutlich in einem Sonett von Paul Fleming, wo ein Tröpfchen schon ein ganzes Bad ergibt, das die Seele des Menschen reinigt, nachdem Christus sie aus dem »Schlamm« des Leibes gezogen hat:

Gott Jesu, Christe Mensch, nur deine Hand, die fromme,
die kann es, daß ich auf aus dieser Höllen komme.
Zeuch, Strarker, mich heraus und mache mir ein Bad,

105 ZELL, Untersuchungen, S. 153.
106 ZELL, Untersuchungen, S. 130f.; vgl. ebd. (S. 150): *Las du auff mein Gewissen Ein GnadenTröpflein fliessen*; dazu ebd. S. 151.
107 Dieselbe reinigende Wirkung eines Tropfens (einer »Träne«) wird auch dem Wasser zugesprochen, das aus Christi Seitenwunde floß: *Senher, trametestz me una lagrema de aquela vostra ayga que lave le mieu cor de tota legesa et de tot peccat* (nach EMMANUEL LeROY LADURIE, Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324, dt. PETER HAHLBROCK, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1983, S. 324).
108 ANNEMARIE BALDINGER-MEIER, Lateinische und deutsche Dichtung im 17. Jahrhundert: Johann Theodor von Tscheschs *Vitae cum Christo sive Epigrammatum Sacrorum Centuriae XII* (1644) (Daphnis 6, 1977, S. 291-312) S. 295; ebd. das Epigramm *Verdienst* von Czepko: *Das, was ich nicht in mir, noch in Gott finden kann, Hat, und noch mehr als das, ein Tröpfchen Bluts getan.* Ebd. S. 296 Hinweis auf Angelus Silesius, Wandersmann II,165: *Ein Trôpfflein ist genug*, ed. GNÄDINGER, S. 96.

ein Bad, ein rotes Bad von deinem teuren Blute!
Viel darfstu dessen nicht vergießen mir zugute:
an einem Tröpflein nur, Erlöser, ist es satt.[109]

Bildmischungen

Gern verbindet sich die Bildlichkeit des Waschens mit anderen Gnadenmetaphern, die am »Blut« Christi ansetzen. Aufgrund der Bezeichnung des Blutes als »Lösegeld« (wohl nach Mk. 10,45 Leben als Lösegeld für viele) wurden wir durch das Blut »erlöst und gereinigt«,[110] von der Knechtschaft des Teufels befreit.[111] Die Bereitung der Wohnstatt (Jh. 14,2) *ist nůtz anders denn solucio peccati, ain bezalung ůnser schuld, als welt Christus sprechen, ich wil für ůch gon in die marter und in den tod und wil mit minem blůtvergiessen all ůwer sůnd abwäschen und all ůwer schuld bezalen.*[112] Zur »reichen Erlösung« des Herrn von Ps. 129,7 kommentiert Cassiodor: *Addidit etiam »copiosa redemptio«, ut pretiosus ille sanguis tanta fuerit ubertate ditissimus, quatenus totius mundi peccata redimeret; et uelut quodam diluuio salutari orbem terrarum a suis sordibus expiaret.*[113] Hier steht auch die Vorstellung von der die Erde waschenden Sintflut im Hintergrund. Ein noch heute gesungenes Kirchenlied von Johann Olearius († 1684) zählt das »Stärken« und »Laben« zu den Wirkungen von Christi Blut:

Herr Jesu Christ, dein teures Blut
ist meiner Seele höchstes Gut:
das stärkt, das labt, das macht allein
mein Herz von allen Sünden rein.[114]

Mit dem Bild vom Blut Christi als Arznei wird das Waschen verbunden bei Hans Rosenplüt (in der Anrede an Maria):

4,176 *Du bist der schilt, das swert, die hawb,*
Damit gesiget hat der streiter,
Des leichnam gleich wart einer reiter [»Sieb«]
Mit lochern und mit maniger höl,

109 Paul Fleming, Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes (Dichtung, ed. KEMP, S. 156).
110 Rupert von Deutz, De s. trinit. XXII,13, CCCM 22, S. 1219: *quo redempti et emundati sumus nos credentes Christi sanguine.*
111 Ps.-Gregor, In 7 ps. poenit. IV,2, PL 79,583B: *quando genus humanum de servitute diabolicae tyrannidis eripuisti, et a peccatis suis in sanguine tuo electos tuos lavisti. Lavet sanguis iste peccatorum meorum maculas, qui totius mundi potuit delere offensas.*
112 Johannes Pauli, Predigten, ed. WARNOCK, S. 137.
113 Cassiodor, In ps. 129,7, CCL 98, S. 1189.
114 Evangelisches Kirchengesangbuch, Nr. 419; HEILER, Erscheinungsformen, S. 192.

Darawß sie goß das heilsam öl
Awß seines leibes appotecken,
Das unser sunden mail und plecken
Hat abgewaschen und hingefloßt.
Des sei dein lob gehohet und gegrost.[115]

Einzelne Qualitäten des Blutes können in solche Verbindungen mit anderen Metaphern einbezogen werden. Bei der Metapher vom »Minneleim«[116] ist es die Klebrigkeit des Blutes, die hier zur Klebefähigkeit hyperbolisch gesteigert wird: *wan du hast vns mit deinem plüt zu dir gelimpt, mit dem du vns auch hast gewaschen von vnsern sünden. Wan alz groz dein lieb ist, alz haiz ist auch daz pad des prünnen, der von deinem herczen spranck. Da mit hast du vns an dich gelimpt, wan daz blüt klebet ser.*[117] Aufgrund seines Füssigkeitscharakters kann das Blut das Flammenschwert des Cherubs vorm Paradies (Gn. 3,24) »löschen«:[118]

dat blůt mocht alein uns weschen,
't mocht alein dat vúrich swert leschen,
dat hůd 'n beslozzen paradis.[119]

Biblischer Deutungsansatz kann die Farbangabe sein, der Bräutigam des Hohenliedes sei *candidus et rubicundus* (Cant. 5,10), was die meisten Ausleger christologisch als das Freisein von Sünde (»weiß«) und den blutigen Opfertod am Kreuz (»rot«) verstehen.[120] Dabei kommt gelegentlich das Waschen durch Blut ins Spiel. So bezieht auch Williram das Weiß auf das eigene Freisein Christi von Sünden und das Rot als Farbe des Blutes auf sein Reinigen der Menschen durch die Passion: *Candidus íst ér uôn déro mágede gebôrener. unte áller súnton ânig* [...]. *Ábo rubicundus ist ér per passionem. uuánte mít sînemo blûote facta est*

115 Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche, ed. REICHEL, S. 59.
116 Dazu u.a. LÜERS, Sprache, S. 222; RUH zu David von Augsburg, Staffeln, S. 61.
117 Bavngart, ed. UNGER, S. 304f.
118 Z.B. Leo I, Tract. 66,3, CCL 138A, S. 403: *et igneam illam quae uitae regio erat inclusa rompheam sacer Christi sanguis extinxit*; Bernhard, In Festivitate Omnium Sanctorum 4,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 354f.): *Donec enim veniret desideratus ille, qui sanguine suo deleret chirographum damnationis nostrae* (Kol. 2,14) *et, flammeum exstinguens gladium, aperiret credentibus regna caelorum, nullus omnino cuiquam Sanctorum ad ea patebat accessus*; Hugo von St. Viktor, De sacramentis II,6,3, PL 176,448B: *Nam illi antiqui patres qui sacramenti circumcisionis justificationem perceperant, a perditione quidem servabantur, sed ad gloriam regni non ducebantur, donec veniret ille qui sanguine fuso rhomphaeam igneam exstinguens*; Hermann der Lahme, In Pascha Domini 2b,1-6, AH 50, S. 312: *Dum tuus sanguis ius rompheae restrinxit flammeae, Paradisi pandit hortum stirps oboedientiae medicina gratiae*; Adam von St. Viktor, Sequenzen 21,3b,4-6, ed. WELLNER, S. 136: *Christi sanguis igneam Hebetavit romphaeam Amota custodia.*
119 Rheinisches Marienlob, ed. BACH, S. 90.
120 Dazu MEIER - SUNTRUP, Zum Lexikon, S. 425, 460-462.

purgatio peccatorum.[121] Der Gedanke des Reinigens läßt sich zudem einführen, wenn die Stelle Apk. 1,5 hierzu herangezogen wird: *Et rubicundus, id est sanguine aspersus; quia »lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo«.*[122]

Wer wäscht?

In aller Regel ist es Christus selbst, der mit seinem Blut die Menschen von ihren Sünden wäscht oder waschen soll. Gelegentlich wird auch Gottvater genannt, der mit dem Blut seines Kindes den Sünder waschen soll,[123] oder der die Welt damit gewaschen habe:

31204 *Vater, almechtiger Got,*
Der an rechter demute
Mit dines kindes blute
Gewaschen alle die werlt hast
Und sie gerne an dich enpfast
Ob sie wil zu dir kumen.[124]

Daß allein Christus (Gott) zu diesem Abwaschen in der Lage war, wird nicht erst in der Reformation gegen die Heilsbedeutung der guten Werke ins Feld geführt. Ein Ort für diese Argumentation ist die Warnung vor der Desperatio und der damit verbundene »Trost«, mit Werken allein das Heil ohnehin nicht erlangen zu können:

2021 *Unser guete werich allew sind*
Gen der Gots parmung als ain wind.
Christ der gemachel dein
Der hat mit dem pluet sein
Gewaschen dein missetat.
Fur dich er gepuest hat,
Dein purde hat er getragn;
Davon soltu nicht verzagen
An der pues dew ich dir chunde.[125]

Seltener findet sich die Forderung an den Menschen, sich selbst in

121 Williram von Ebersberg, Expositio, ed. BARTELMEZ, S. 21; ebd. S. 20: *Est etiam rubeus: quia sanguis nos lauat eius.*
122 Alanus, Elucidatio in Cant., PL 210,88A.
123 Katharina von Siena, Gebete, dt. BARTH, S. 69f.: »Tilge also heute unsere Sünden, Du wahrer Gott, und wasche das Gesicht unserer Seelen mit dem Blut Deines eingeborenen Sohnes, das für uns vergossen wurde! So können wir ihm mit hellem Antlitz und heiler Seele sein Leiden erstatten, indem wir ihm, uns selbst gestorben, leben.« Ebd. S. 95: »Gib, gütigster Vater, Deinen süßen und ewigen Segen und wasche mit dem Blut Deines Sohnes das Antlitz unserer Seelen!«
124 Väterbuch, ed. REISSENBERGER, S. 453.
125 Heinrich von Burgeis, Der Seele Rat, ed. ROSENFELD, S. 39.

Christi Blut zu waschen. Bei Ambrosius ist damit das Bekenntnis zu Leiden und Tod Christi gemeint, das zur Beherrschung des Leibes und zur Sündentilgung führt (in der Deutung des »Rohrs« von Lk. 7,24 auf das »Fleisch«): *Tinguis carnem tuam in Christi sanguine, si uitia diluas, peccata detergas, mortem Christi in tua carne circumferas.*[126] Im Sinne einer Imitatio von Christi Leiden kann die Aufforderung sinnvoll sein: »Waschen wir uns in Christi Blut!«. Bernhard: *Discamus eius humilitatem, imitemur mansuetudinem, amplectamur dilectionem, communicemus passionibus, lavemur in sanguine eius.*[127] Bei Seuse fordert Christus als Ewige Weisheit den Sünder dazu auf, an der Gnade nicht zu verzweifeln; sich in Christi Blut zu waschen, heißt hier wohl auch, daran zu denken, daß er für uns Sünder gestorben ist: *Wesche dich in minem minnerichen, rosevarwen blůte, richte uf din hŏpte, tů uf diniú ŏgen, und gewinne einen gůten můt!*[128] Seuse bittet an anderer Stelle darum, seine befleckten Kleider im Blute Christi, d.h. in der Imitatio von dessen Leiden, waschen zu dürfen: *Verlih mir súnder, daz ich die cleider miner untúgent, die ich han entreinet mit der unflat der súnden, an dinem fruchtberen blůt gewesche, und daz ich dins crútzes glicheit ståteklich an minem libe getrage, also daz ich die jungsten urteil von dir, ewigen richter, mit frŏden gebeite.*[129]

Christi Blutschweiß

Nach Lukas (22,44) war der Schweiß des Herrn am Kreuz »wie Blut, das auf die Erde tropft«. Dieser »Blutschweiß« Christi[132] wurde häufig mit der Rotfärbung des Schweißes durch das Blut erklärt (*sinen bluotvarwen sweiz*),[133] oder man verstand ihn – wohl aufgrund einer altlat. Fassung – als ausgeschwitztes Blut,[134] was das Leiden Christi in seiner

126 Ambrosius, In Lc. V,106, CCL 14, S. 170; SPITZ, Schilfrohr, S. 242.

127 Bernhard, In laudibus virginis matris 3,14 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 45).

128 Seuse, Büchlein der Ewigen Weisheit 5 (Ders., Deutsche Schriften, ed. BIHLMEYER, S. 213); ebd.: *Du solt nit verzwiflen.*

129 Seuse, Minnebüchlein 1 (Ders., Deutsche Schriften, ed. BIHLMEYER, S. 541); vgl. das Gleichnis von der Wäscherin (Leben Seuses 40, S. 134f.)

132 KARL TH. SCHÄFER, Art, »Blutschweiß des Herrn« (LThK ^{2}2, Sp. 546f.). Unsere idiomatische Wendung »Blut schwitzen« für einen Zustand schlimmer Angst wird darauf zurückgehen; vgl. z.B. Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 197.

133 Konrad von Würzburg, Goldene Schmiede 164, ed. SCHRÖDER; vgl. Konrad von Megenberg, Buch der Natur, ed. PFEIFFER, S. 298: das heilige Kreuz, *dâ got seinen rôsenvarben swaiz an vergôz durch uns und durch all sünder.*

134 Wo Augustin den Leib Christi als die Kirche deutet, bezeichnet das geschwitzte Blut das Leiden der Märtyrer; z.B. Enarr. in ps. 140,4, CCL 40, S. 2028: *Sic scriptum est in euangelio: »Orauit Iesus intenta oratione, et sudauit sanguinem.« Quid est de toto corpore sanguinis effluxio, nisi de tota ecclesia martyrum passio?* Vgl. ebd. 85,1, CCL 39, S. 1177; 93,19, S. 1319. Danach Bruno von Segni, In Lc., PL 165,445C.

Einzigartigkeit erkennen läßt, die den Sünder beschämen und zur Buße bewegen soll.[135] Damit konnte der Blutschweiß zur metaphorischen Variante für das reinigende Blut werden. So heißt es bei Johann Heermann:

Dein Blut-Schweiß wasche mich so rein
Als wie du wilt, daß ich sol seyn.[136]

In einem Lied von Albrecht Christian Rotth († 1701) wird daraus ein »Schweißbad«:

Es macht uns keine Seiffe reine /
Dein Schweiß-Bad nur / mein Jesu / muß es thun.
Dasselbe dienet hier alleine /
Das schwemt uns ab / das läst uns ruhn.[137]

Blut und Wasser aus Christi Seitenwunde

Nach Jh. 19,34 stieß ein Soldat eine Lanze in Christi Seite, »und sogleich floß Blut und Wasser heraus«. Da beide Flüssigkeiten zur Erlösung beitrugen (*irlosit, sagen ih thir ein, wurtun wir mit then zuein*),[138] konnte auch beiden eine reinigende Wirkung zugesprochen werden. Im Kreuzhymnus »Pange, lingua, gloriosi« des Venantius Fortunatus, der weit über ein Jahrtausend lang alljährlich in der Karfreitagsliturgie gesungen wurde,[139] wird das ganze Universum in diesen Strömen gewaschen:

II,2,19 *Hic acetum fel harundo sputa clavi lancea.*
mite corpus perforatur, sanguis, unda profluit.
terra pontus astra mundus quo lavantur flumine.[140]

135 Berthold, Predigten, edd PFEIFFER – STROBL, Bd, 1, S. 370: *Nû sich, sünder, wie tiwer dich got mant! Wan ez wart niemer gehôrt von anegenge der werlte, daz ie dehein mensch sô bittern tôt ie erlite, wan er bluotigen sweiz switzte. Daz tete nie mensche mêr. Bî der angest unde bî der swære unde bî der nôt mant dich got, daz dû widerkêrest* [...].

136 ZELL, Untersuchungen, S. 188. »Blutschweiß« sei konkreter als »Blut«: "Damit wird Christus vermenschlicht, der sündige Mensch ist dem leidenden Christus näher, und um diese Nähe bemüht sich Heermann."

137 ZELL, Untersuchungen, S. 246 (»Buß-Lied«).

138 Otfried, Evangelienbuch IV,33,32, ed. ERDMANN – WOLFF, S. 211. Zum ganzen Komplex immer noch grundlegend BURDACH, Gral; sonst auch HARTMANN, Wörterbuch, S. 371f. (Lit.!); vgl. ebd. S. 60f., 468–471; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 437f.

139 OHLY, Süße Nägel, S. 413, bemerkt hierzu, die Liturgie der Kirche sei "der einzige Ort, wo hohe Dichtung lebend im Gebrauch solche Epochen überdauert".

140 MGH AA 4/1, S. 28; Lyrik, ed. KLOPSCH, S. 54; SCHOTT, Meßbuch, S. 398.

Auch der zweite am Karfreitag gesungene Kreuzhymnus des Venantius, »Vexilla regis prodeunt«, spricht von Blut und Wasser der Seitenwunde; beides wurde vergossen, um »uns« die Schuld abzuwaschen:

II,4,9 *Quo vulneratus insuper*
mucrone diro lanceae,
ut nos lavaret crimine,
manavit unda et sanguine.[141]

Dies wirkte in die volkssprachliche Literatur hinein. Heinrich von Hesler meint mit »Tod« die Erbsünde; aus Christi Seitenwunde rann Wasser und Blut,

1850 *daz was der menscheite gut*
wand er twuc ab den tot da mite,
der von Adames ubertrite
uf al die werlt was geerbet.[142]

Die Märtyrerin Martina folgte mit ihrer Passion dem »süßen Heiland« nach, der am Kreuz für die »Sünde der Welt« starb:

75,84 *Der an dez kriuzis bovme*
Fur die sünde der welte
Bürge vnd darzvo gelte
Wart der süze heilant
Wan sin site wart entrant
Uon einis blinden sper
Do kan vz sinem herzin her
Der tivre lon geflozzin
Der vns hat begozzin
Von svnden gar geweschin.[143]

Der gläubige Christ hat Teil an der gnadenhaften Reinigung; seine Seite, so Christus, wurde mit einem »Speer« geöffnet,

141 MGH AA 4/1, S. 34; die liturgische Fassung nennt den »Schmutz der Vergehen« (SCHOTT, Meßbuch, S. 399): *Quae, vulnerata lanceae Mucrone diro, criminum Ut nos lavaret sordibus, Manavit unda et sanguine.* Im darauf beruhenden Kirchenlied »Des Königs Banner wallt empor« (Gotteslob Paderborn, Nr. 844) von Peter Sömer (1874) lautet die Strophe: *Sein Herz durchbohrt der Lanzenstich, ein Quell des Heils eröffnet sich. Seht, Blut und Wasser fließt herab, das wäscht all unsre Makel ab!*

142 Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi, ed. HELM, S. 73f.

143 Hugo von Langenstein, Martina, ed. KELLER, S. 189; ebd. 39,42–48, S. 97: *Mit einem scharpfen sper in stah Ein ritter dur die siten Vnd floz an den ziten Dar vz wazzir vnde blvot Uon dem suozin herzin guot Daz aldie welt geweschin hat Von allir hande missetat.*

451 *daraus ran waßr und rotes blut,*
welches nun rein abwaschen tut
alle menschen, so auf erden
mein wort hörn und glaubig werden.[144]

Zum Reinigen durch Blut kommen hier vertraute Verwendungen der Wasser-Metaphorik. So stellt Bernhard von Clairvaux der befleckenden Sünde Adams die Reinigung durch das Wasser gegenüber: *A primo homine in te manavit macula, qua inquinatus es; a Christi latere aqua, qua mundatus es.*[145] Bei der Erlösung löschte das Wasser zudem das Feuer der Hölle: *De latere fundit aquam, ut paradisi uiam temperet, ignem ex parte sanctorum extinguat inferni, totum chirographum debiti diluat* (vgl. Kol. 2,14) *et soluat antiquum, et patiendo hoc remittat ipse, quod ipse intulit imperando.*[146] Die Ströme löschen auch den »Durst« (der Seele), weshalb man Christus bitten kann: *und rainig uns und wäsch uns uz dinen hailigen wunden mit dinem hailigen bluot von allen unsern schulden und trenk uns, min herre, mit dem wasser von dem diu, ewigiu wizhait und warhait, geret haust, swer sin getrinket, daz den nimmer me gedürstet* (Jh. 4,14); *da müez unser sel schier mit clarhait uz getrenket werden.*[147] Eine Marienklage ruft das »blinde Volk« (*gens caeca*) zur Reue über den Gottesmord auf:

Quos fecisti, fontium
prosint tibi flumina,
sitim sedant omnium,
cuncta lavant crimina.[148]

Hinsichtlich der metaphorischen Wirkungen wird das Wasser häufig der Reinigung, das Blut dagegen anderen Vorstellungen wie dem (Los-) Kauf zugeordnet.[149] Ambrosius: *aqua enim et sanguis exiuit, illa quae*

144 Petrus Meckel, Ein schön Gespreche, darinnen der Sathan Anklager des gantzen Menschlichen geschlechts [...] (Schauspiele aus dem sechzehnten Jahrhundert, ed. JULIUS TITTMANN, Bd. 1, Leipzig 1868, S. 272); ebd. S. 283 im Gebet des Sünders: *Das blut aus seiner seiten, darzu das waßer klar, wasch uns zu allen zeiten von aller sünd und gefar!*

145 Bernhard, Dominica prima post octavam Epiphaniae 1,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 316).

146 Petrus Chrysologus, Sermo 123,6, CCL 24A, S. 742.

147 Margaretha Ebner, ed. STRAUCH, S. 166.

148 Gottfried von St. Viktor, Marienklage (Mittelalter, ed. DE BOOR, S. 446).

149 Petrus Damiani, Sermo 18,3, CCCM 57, S. 111: *Tunc enim ex latere eius sanguis et aqua profluxit. Sed aqua nos abluit, sanguis redemit, nimirum ut exhiberet sibi sponsam non habentem maculam neque rugam* (vgl. Eph. 5,27). Wohl auch bei Bruno von Segni, In Apc., PL 165,609C (zu Apk. 1,5): *Lavit autem nos in sanguine suo, qui ideo ex ipsius latere simul cum aqua defluxit, ut non solum nos redimeret, verum etiam a peccatorum sordibus emundaret.*

diluat, iste qui redimat. Bibamus ergo pretium nostrum, ut bibendo redimamur.[150] Auch nach der Taufe kann Gertrud von Helfta bitten: *Renova me in sanguine tuo, quo redemisti me. In aqua sanctissimi lateris tui ablue omnem maculam, qua unquam maculavi baptismalem innocentiam. Reple me spiritu tuo, et totam posside in puritate corporis et animae.*[151] Dieselbe Autorin bat für eine Frau S., der Herr möge sie mit dem Wasser der Seitenwunde reinigen (und mit seinem kostbaren Blut mit verschiedenen Tugenden schmücken): *et ultimo ad vulnus lateris Christi Jesu oraret ut eam in benedicta aqua inde profluente ab omni macula emundaret, et in pretioso sanguine diversis virtutibus decoraret;*[152] hier nimmt die Bitte durch die Berufung auf Blut und Wasser den Charakter eines Paradigmengebetes an. Im deutschen Wort »Erlösen« kommt die Kaufmetaphorik kaum zum Ausdruck; hier ist die Rede von der Christenheit, die *mit dem hiligen blůt unsers herren des hiligen Christes daz an dem chrůtze auz siner sitten ran uz des tiufels gewalt erlôset wart und mit dem wazzer daz auz derselben siten ran von ir sůnden errainet und erwaschen ist.*[153] Nach der Deutschordensdichtung »Daniel« sah Johannes selbst diese Seitenwunde:

5266 *Wazzer, blut aldar uz vloz*
(Ewangelist Johannes
Sach ez, und ist gezuc des;
War ist sin gezucnisse
In rechter bedutnisse),
Sin blut zu irlosunge,
Wazzer zu reinigunge
Von alder erbe sunde
Adams, und siner vrunde.[154]

Deutlicher ist die Kaufmetaphorik dagegen, wenn das Blut als »Handelsgut« (auch »Kaufpreis«) bezeichnet wird: *daz pluot daz was der werde unde der here choufschaz, da der wise kůnic mit wider erchoufte unde erlôst hat alle sine hantgetat von des tievels gewalte. daz wazzer daz was der here wihprunne unde der heilige touf, da wir inne erlost unde erraint sin von allen unsern sůnden.*[155] Hierher gehört auch die *dos* einer

150 Ambrosius, In Lc. 10,135, CCL 14, S. 384; vgl. dens., De patriarchis 4,24, CSEL 32/2, S. 138: *aqua ad lauacrum, sanguis ad pretium. aqua nos abluit, sanguis nos redemit*; De sacramentis V,1,4, CSEL 73, S. 60f.: *Tunc unus de militibus tetigit latus eius, et de latere eius aqua fluxit et sanguis. Quare aqua, quare sanguis? Aqua, ut mundaret, sanguis, ut redimeret. Quare de latere? Quia unde culpa, inde et gratia: Culpa per feminam, gratia per dominum nostrum Iesum Christum.*

151 Gertrud von Helfta, Exercitium pro recuperanda innocentia baptismali, SC 127, S. 70.

152 Gertrud von Helfta, Legatus V,6,1, SC 331, S. 118.

153 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 7.

154 Daniel, ed. HÜBNER, S. 81.

155 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 101.

Braut; so beim Augustinus-Schüler Quodvultdeus: *Aqua, in qua est sponsa purificata: sanguis, ex quo inuenitur esse dotata.*[156] Bei Quodvultdeus kommt zur erlösenden eine »berauschende« Wirkung des Blutes hinzu, das die irdische Liebe vergessen läßt: *Hic sanguis inebriat mentem, ut amorem obliuiscatur mundi. Haec aqua mundat animam, ut corpus sordes careat diaboli.*[157]

Wie bereits mehrmals angeklungen, werden die beiden Flüssigkeiten auf der Bedeutungsseite traditionell den beiden Sakramenten Eucharistie (Blut) und Taufe (Wasser) zugeordnet (z.B. bei Beda: *Haec est aqua baptismi qua abluimur et hic sanguis calicis dominici quo sanctificamur*),[158] wobei die Taufe als *aqua ablutionis* umschrieben werden kann.[159] Neben der Exegese der Stelle Jh. 19,34 ist die Liturgieallegorese ein bevorzugter Ort für diese Deutung, und zwar anläßlich der Vermischung des Weins mit Wasser bei der Gabenbereitung.[160] Da durch beide Sakramente die Kirche sich konstituiert, lag es nahe, ihre Stiftung durch Christus in diesem Bild zu erkennen, verbunden vor allem mit ihrer Präfigurierung durch die Erschaffung Evas aus Adams Seite.[161] Gregor von Tours: *Nec dubium enim est, quod hic primus homo Adam, antequam peccaret, tipum Redemptoris domini praetulisset. Ipsi enim in passionis sopore obdormiens, de latere suo dum aquam cruoremque producit, virginem inmaculatamque eclesiam sibi exhibuit, redemptam sanguine, latice emundatam.*[162] Christliche Ikonographie stellte deshalb seit dem 9. Jh. die personifizierte Ekklesia unter das Kreuz, den Blutstrahl der Gnade in einem Kelch auffangend.[163] Solch eine sakramentale Deutung von Blut und Wasser der Seitenwunde[164] scheint bereits bei Augustinus vorzu-

156 Quodvultdeus, De symbolo I,6,5, CCL 60, S. 320.

157 Quodvultdeus, De cataclysmo 4,11, CCL 60, S. 413f.; ebd. 4,10, S. 413: *Sed unus e militibus latus eius aperuit, et continuo exiit sanguis et aqua, quae sunt matris Ecclesiae gemina sacramenta. Percussit latus lancea persecutor, et fudit pretium Redemptor.*

158 Beda, Hom. II,1, CCL 122, S. 191.

159 Petrus Lombardus, Sent. IV,8,2,3, Bd. 2, S. 281: *Haec duo sacramenta demonstrata sunt ubi de latere Christi sanguis et aqua fluxerunt, quia Christus per sanguinem redemptionis et aquam ablutionis nos redimere a diabolo et a peccato venit.*

160 Dazu SUNTRUP, Bedeutung, S. 382–386 ("Die Beimischung von Wasser zum Wein"); DERS., *Te igitur*-Initialen, S. 313–317.

161 Z.B. Isidor, Allegoriae 4, PL 83,99A: *Eva designat Ecclesiam factam per mysterium lavacri, quae de latere in cruce morientis Christi fluxit, sicut Eva de costa hominis dormientis*; Abaelard, Feria Sexta. Ad Vesperas 1,1–8, AH 48, S. 161: *De costa viri fit sopiti femina, Ubi Christi sponsa eius ecclesia, Mors Christi sopor est, de cuius latere Nos mundat prodiens aqua cum sanguine.*

162 Gregor von Tours, Histor. I,1, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 10.

163 SUNTRUP, *Te igitur*-Initialen, S, 317–320; OHLY, Gesetz und Evangelium, bes. S. 48ff.

164 Vgl. Leo I., Tract. 34,4, CCL 138, S. 185: Die Manichäer bringen viele dazu, zu leugnen, daß Christus wirklich menschliche Gestalt angenommen habe; *negent eum uere pro mundi salute crucifixum, negent de eius latere lancea uulnerato sanguinem redemptionis et aquam fluxisse baptismatis.*

liegen: *Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum; aqua illa salutare temperat poculum; haec et lauacrum praestat, et potum.*[165] Beda: *Haec sunt etenim sacramenta quibus ecclesia in Christo nascitur et nutritur aqua uidelicet baptismatis qua abluitur a peccatis et sanguis calicis dominici quo confirmatur in donis.*[166] Hiermit ließ sich begründen, weshalb die Taufe mit Wasser und nicht mit einer anderen Flüssigkeit vollzogen wird: *Quod aqua signavit, quae de latere Christi manavit; sicut sanguis alterius sacramenti signum fuit. Non igitur in alio liquore potest consecrari baptismus, nisi in aqua.*[167]

An die Stelle der Taufe tritt gelegentlich die Tränentaufe der Reue. Die »Altdeutsche Genesis« geht bei der Deutung des Regenbogens von Gn. 9,12f. von den zwei Farben *grûne unde rôt* aus, die das Wasser und das Blut aus Christi Seitenwunde bezeichnen; dies dient zur Begründung dafür, beim Meßopfer Wasser zum Wein zu mischen. Der auf dem Altar zu Blut verwandelte Wein stellt die Taufgnade wieder her:

1467 *Mit deme selben blůte*
gewinnen wir widere die tǒffe,
die wir so dikche uliesen,
so wir uns mit sunden bewellen.[168]

Dazu kommen die Reuetränen, die hier offenbar zu »Wasser« assoziiert werden (da in der Wiener Handschrift ein Vers ausfiel, sei die Stelle nach der Millstätter Fassung zitiert):

30,21 *die rivwigen zæhere*
gebent uns die toffe widere,
daz helle uivr si leschent,
uon sunden si uns waschent.[169]

165 Augustinus, Tract. in Jh. 120,2, CCL 36, S. 661. In mittelalterlicher Liturgieallegorese jedenfalls in diesem Sinn verstanden: SUNTRUP, *Te igitur*-Initialen, S. 314.

166 Beda, Hom. II,15, CCL 122, S. 284; ders., De templo I, CCL 119A, S. 166: *aqua scilicet qua abluimur in baptismo et sanguis quo consecramur in calice sancto.*

167 Petrus Lombardus, Sent. IV,3,6, Bd. 2, S. 249; zum selben Problem Thomas von Aquin, Summa theol. III,66,3, Bd. 4, S. 515: *quod ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis autem ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento Eucharistiae: aqua autem sacramento baptismi. Qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi.*

168 Genesis, ed. DOLLMAYR, S. 42f. Zur Stelle FREYTAG, Theorie, S. 64, der dies "tropologisch auf die Tilgung der Sünde eines jeden durch Taufe und Tränen der Reue" gerichtet sieht; mir scheint jedoch deutlich vom eucharistischen Wein (»Blut«) und den Reuetränen die Rede zu sein.

169 Genesis und Exodus nach der Milstäter Handschrift, ed. JOSEPH DIEMER, Ndr. Niederwalluf 1971, Bd. 1, S. 30 (Langverse aufgelöst); vgl. Genesis, ed. DOLLMAYR, S. 43.

Eine weitere Unterscheidung ist die zwischen Taufe (Wasser) und Martyrium (Blut).[170] Tertullian bezieht das Herrenwort von der »anderen Taufe« (Lk. 12,50) auf das Martyrium: *Vnde et ex uulnere lateris dominici aqua et sanguis, utriusque lauacri paratura manauit.*[171] Nach einer Taufkatechese des Kyrill von Jerusalem gibt es ohne Taufe für niemanden das Heil, mit Ausnahme der Märtyrer: »Als der Heiland am Kreuze den Erdkreis erlöste, floß nämlich aus seiner Seitenwunde Blut und Wasser, damit, wer in friedlicher Zeit lebe, im Wasser getauft werde, wer dagegen in eine Zeit von Verfolgungen falle, im eigenen Blut die Taufe erhalte.«[172]

Beides kann gleichzeitig auf die Tränentaufe der Buße und das (unblutige) Martyrium des geduldigen Erleidens von Widerwärtigkeiten bezogen werden: *mit dem wazzere ist bezeichint die toufe, mit dem blůte die martere* [...]. *iz ist ein tegeliche toufe und ein tegelich martere. die tegelich toufe daz sint trehne da ein igeliche mensche sine sůnde sol mit ab waschen die er tegelich beget* [...]. *iz ist ouch ein tegelich martere, daz ist die arbeit die der mensche lidet tegeliche durch got, die im sines blůtes ein michil deil uz zůht.*[173] Der deutsche Prediger folgt hier recht genau einer lateinischen Predigt des Bernhard von Clairvaux: *Iam vero quia baptismum aqua, martyrium diximus sanguine designari, memento et unicum, et quotidianum esse baptismum, similiter et martyrium. Est enim martyrii genus et effusio quaedam sanguinis in quotidiana corporis afflictione. Est et baptismus aliquis in compunctione cordis et lacrimarum assiduitate. Sic quippe infirmis et pussilis corde necesse est, ut quem semel pro Christo ponere non sufficiunt, saltem mitiori quodam, sed diuturniori martyrio sanguinem fundat. Sic et baptismi sacramentum, quoniam iterari non licet, his qui saepius in multis offendunt, frequenti oportet ablutione suppleri.*[174]

In der Auslegung von 1 Jh. 5,7f. kommt zu Blut und Wasser noch der »Geist« hinzu. Bei Ambrosius bezeichnet das Blut die Eucharistie: *Aqua ad lavacrum, sanguis ad potum, spiritus ad resurrectionem.*[175] Bei Bernhard von Clairvaux ist es das Martyrium: *»Tres enim sunt qui testimonium dant in terra; Spiritus, aqua, et sanguis«. In aqua quidem baptismum intellige, in sanguine martyrium, in Spiritu caritatem.*[176] Heilsgeschicht-

170 U.v.a. Hieronymus, In Jes. XIII, CCL 73A, S. 533: *Cuius ut noue loquar, latus lancea uulneratum, aquis fluxit et sanguine, baptismum nobis et martyrium dedicans*; Zeno von Verona, Tract. I,3,10.20, CCL 22, S. 28f.

171 Tertullian, De pudicitia 22,10, CCL 2, S. 1329.

172 Kyrill von Jerusalem, Taufkatechesen 3,10, dt. HAEUSER, BKV I/41, S. 56.

173 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 304.

174 Bernhard, In octava Paschae 1,7 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 116); SCHÖNBACH, Predigten, Bd. 1, S. 439.

175 Ambrosius, De virginibus III,5,22, ed. CAZZANIGA, S. 68.

176 Bernhard, In octava Paschae 1,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 115).

lich meint auch hier das Blut den Erlösungspreis,[177] was Bernhard zu einer Metapher vom Freikauf aus dem (schmutzigen) Kerker der Erbsünde ausgestaltet: *Cecidimus sane in carcerem, luto pariter et lapidibus plenum. Exinde iacebamus captivi, inquinati, conquassati, donec venit desideratus gentium, qui nos redimeret, ablueret, adiuvaret. Hic est enim qui sanguinem proprium dedit in redemptionem, aquam simul produxit de latere suo in ablutionem, emisit deinde de excelso Spiritum suum, qui adiuvaret infirmitatem nostram.*[178]

Die Reihe verschiedener Wirkungen wird auch sonst gerne fortgesetzt: *Bernardus: »Disce, Christiane, quantum debeas diligere Christum, qui dedit nobis carnem suam in in cibum, sanguinem in potum, animam in pretium, aquam lateris in lavacrum«.*[179]

c) Das Blut der Märtyrer

Die Deutungen des Blutes aus Christi Seitenwunde wie auch der apokalyptischen Rede vom Waschen im Blut des Lammes auf das Martyrium setzen in einem Analogieargument das Blut Christi mit dem Blut der Märtyrer in Bezug; weil sie ihr Blut für Christus vergießen, werden ihre Sünden durch Christi Blut getilgt. Vor allem im Anschluß an Tertullian ließ sich das Martyrium dann auch als ein »Bad« verstehen, das die Blutzeugen mit ihrem Blut wäscht.[180] Hierbei steht die Sühnekraft des eigenen Todes im Vordergrund, weniger das stellvertretende Opfer des Gottessohnes, von dem es doch seine Würde und Kraft erhält. Als »zweites Bad« nach der Taufe stellt das Martyrium die verlorene Taufgnade wieder her[181] und kann – etwa bei noch ungetauften Katechumenen – die Wassertaufe auch ersetzen.[182] *Est quidem nobis secundum lauacrum,*

177 Ambrosius, In Lc. 10,48, CCL 14, S. 359 (zu 1 Jh. 5,8): *tres enim testes sunt, aqua, sanguis et spiritus, aqua ad lauacrum, sanguis ad pretium, spiritus ad resurrectionem*; Bernhard, Sent. I,41 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/2, S. 21).

178 Bernhard, In octava Paschae 2,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 120).

179 Hugo Ripelin, Comp. VI,15, S. 214.

180 Z.B. Tertullian, Scorpiace 6,9, CCL 2, S. 1080: *Posuit igitur secunda solacia et extrema praesidia, dimicationem martyrii et lauacrum sanguinis exinde secuturum*; ebd. 6,10: *Proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lauacro ipsa uita deponitur.* Weiteres bei FRANZ JOSEPH DÖLGER, Tertullian über die Bluttaufe. Tertullian De baptismo 16 (DERS., Antike und Christentum, Bd. 2, S. 117–141).

181 Ambrosius Autpertus, In Apc. X, CCCM 27A, S. 863: *Est autem et alia uitae lauatio, in Christi scilicet confessione effusio sanguinis, quae non solum maculas detergit peccatorum, uerum etiam dignitatem promeretur filiorum Dei.*

182 Augustinus, De civitate Dei XIII,7, CCL 48, S. 389f.: *Nam quicumque etiam non percepto regenerationis lauacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis ualet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis.*

unum et ipsum, sanguinis scilicet, de quo dominus: »Habeo« inquit »baptismo tingui«, cum iam tinctus fuisset.[183] Wie Origenes,[184] so bezeichnet auch Tertullian diese »Bluttaufe« ausdrücklich als eine »Taufe«: *Hic est baptismus qui lauacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit!*[185] Dabei kann er an das Herrenwort von der »anderen Taufe« (Lk. 12,50) anknüpfen: *Quod sciam, et martyrium aliud erit baptisma. Habeo enim, inquit, et aliud baptisma.*[186] Gerade darin, "daß man im frühen Christentum bei der Bluttaufe trotz dem etwas fremden Bilde an ein Waschen mit Blut gedacht hat" (Dölger),[187] wird die Überzeugungskraft und Wirksamkeit dieser Vorstellung zu sehen sein. Die Frage, wie ein Martyrium Sünden tilgen könne, läßt sich auf einfache Weise beantworten: Das Blut wäscht die Sünden ab. Damit wird den tödlichen Christenverfolgungen ein »Nutzen« zugesprochen, da sich die Möglichkeit biete, durch willig auf sich genommenes Erleiden von Tod und Qual sich selbst von Sünden zu reinigen.[188] Dölger verweist auf den persischen Märtyrer Joseph, der blutüberströmt zum Himmel gerichtet sprach: »Ich danke dir, Christus, Sohn Gottes, daß du mich gewürdigt hast, daß ich mich in der zweiten Taufe wasche und von allen meinen Schulden gereinigt werde.«[189] Die »Passio Perpetuae« berichtet von Saturus, dem das Publikum des Theaters spöttisch den Baderuf *Salvum lotum, salvum lotum* zurief, was der Bearbeiter der Legende in seinem Sinne umdeutete: *Plane utique salvus erat qui hoc modo laverat.*[190] Die Legende der hl. Katharina zeigt den Heilsweg für noch ungetaufte Märtyrer auf: *Also wir lesent in der legende sant Katerinen, do die fůnftzig meister vmbe des glouben willen den sante Katerine bredigete gemartelet wurdent, do růftent sů in der marteler: Owe heilge Junckfrǒwe, wer tǒiffet vnß? Do sprach sů: Uwer plůt das ist noch hůte uwer touff, der ůch weschen sol von allen uweren sůnden.*[191]

Heißt es von weiblichen Heiligen, sie seien als Bräute Christi »im Bad des Blutes gewaschen« (*balneo sanguinis abluta*), dann mag die Vorstellung vom Brautbad (dazu Kap. XI,6a) mitschwingen.[192] In der Legende

183 Tertullian, De baptismo 16,1, CCL 1, S. 290.
184 Dazu — neben DÖLGER — DASSMANN, Sündenvergebung, S. 161.
185 Tertullian, De baptismo 16,2, CCL 1, S. 291.
186 Tertullian, De pudicitia 22,9f., CCL 2, S. 1329.
187 DÖLGER (wie A. 180), S. 140.
188 Heilsgeschichtlich wurde die junge Kirche mit dem Blut der Märtyrer gereinigt; z.B. MERTENS, Predigtbuch, S. 266: *Das anegenge der christenhait, das errainigot vnd geheiligot vnser herre mit dem plůt der heiligen martrer.*
189 DÖLGER (wie A. 180), S. 140.
190 DÖLGER (wie A. 180), S. 129f.; Felicitas freute sich auf das Martyrium, *lotura* [...] *baptismo secundo* (ebd.).
191 Konrad Bömlin, Unus est magister vester, Christus (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 87); vgl. Jacobus de Voragine, Legenda aurea, dt. BENZ, S. 921.
192 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1038B (*Lucia*): *Sponsa autem Christi balneo sanguinis abluta splendidis associatur virginibus stola gloria induta.*

der hl. Caecilia schreibt Honorius: *Quae tercio gladii ictu percussa, ac proprii sanguinis flumine lota, sponso Christo munda consociatur, eumque nunc inter agmina martyrum et virginum ipsa gloriosa martyr et virgo commitatur.*[193] Märtyrer »baden« auch sonst in ihrem Blut,[194] oder sie werden im »Bad des Blutes« gereinigt. Der Soldat, der sich geweigert hatte, den hl. Albanus zu enthaupten, wurde daraufhin selbst hingerichtet; für Beda steht fest, daß er — obwohl nicht mit Wasser getauft — rein in das Himmelreich eingehen werde: *de quo nimirum constat, quia, etsi fonte baptismatis non ablutus, sui tamen est sanguinis lauacro mundatus, ac regni caelestis dignus factus ingressu.*[195]

Die Kreuzzugsdichtung stellt die im Glaubenskrieg Gefallenen als Märtyrer dar, die sogleich die ewige Seligkeit erlangen, da sie »mit ihrem Blut gereinigt« werden; Roland sagt beim Pfaffen Konrad:

3879 *di haiden sint uor gote uirtailet;*
so werdent abir mit blůte gerainet
di heren gotes marterare:
wolt got daz ich des wert ware,
daz ich uirdinete den namin,
dar wolt ich gerne gan.
wi salic der ist geborn
den got da zu hat erchoren,
daz er in sinim diniste beliget,
want er im daz himilriche zelone gibet.[196]

Daß durch dieses Martyrium die Taufgnade wiederhergestellt wird, zeigt die Formulierung Turpins, »heute werden wir reine Taufkinder« (*hiute werden wir liutere wester parn*).[197] Wolfram knüpft im »Willehalm« wahrscheinlich an den Ausdruck *aliud baptisma* an:

405,20 *Heimrîch al eine*
mich nu erbarmet sêre,
daz die endelôsen êre
sô tiwer sîn alter koufte
und anderstunt sich toufte
sîn geslähte dâ in bluote.[198]

193 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1030A.
194 Z.B. Hugo von Langenstein, Martina 84,96–98, ed. KELLER, S. 211: *Die in ir blvote batten   Vnde da inne getovfet   Daz himilrich gekofet.*
195 Beda, Hist. eccl. I,7, ed. SPITZBART, S. 44.
196 Pfaffe Konrad, Rolandslied, edd. WESLE – WAPNEWSKI, S. 162.
197 Pfaffe Konrad, Rolandslied 5268, edd. WESLE – WAPNEWSKI, S. 204.
198 Wolfram, Willehalm, edd. LACHMANN – KARTSCHOKE, S. 224; dazu BUMKE, Wolframs Willehalm, S. 30, A. 47; JOACHIM HEINZLE (PBB 103, 1981, S. 427).

Als biblisches Exempel für eine Bluttaufe als Ersatz für die Wassertaufe gilt seit alters der Bethlehemitische Kindermord (Mt. 2,16);[199] die unschuldigen Kinder sind damit Märtyrer:

38,1 *Salvete, flores martyrum candiduli,*
Respersi tamen rore, sed purpureo,
Felices nati hac in luce rosuli,
Pulchri, tenelli![200]

Bei ihnen kann es nur die Erbsünde sein, die abgewaschen wurde. Mit ihrer *vnschuldigen marter so habent si erworben die vnschuldigen tauff. Niht daz si in dem wazzer wůrden getaufft, si wurden aber in irem vnschuldigen pluett getaufft vnd in dem wůrden si gerainigt von den an geporn sůnden.*[201] So ist das Fest Unschuldige Kinder (28. Dezember) ein beliebter Predigtanlaß für diese Thematik:[202] *si warn wol unschůldich, wane sie waren unschedelich und unbewollen und die sunde die sie von Adam warn angeborn und angeerbit, die wuschen sie ab mit ir selbis blůte.* Der Prediger bezieht dies tropologisch auf die Buße: *nu sule wir bilde von in nemen, und wane wir so reine niht sin so sie warn, so sule wir doch mit tegelicher bůze ab waschen daz wir missetun, uf daz unser gewete niht gar swarz si.*[203]

Eine alttestamentliche Beispielfigur für die Bluttaufe ist Abel: *etteliche wůrden getouft in dem blůte der martere als Abel und manige andere.*[204]

Problematisch blieb immer eine weitere Exempelgestalt. Wenn der gute Schächer auch nicht wegen seines Glaubens gekreuzigt wurde, so hatte Cyprian von Karthago seine Lehre von der Bluttaufe doch gerade mit der Berufung auf den Tod des Schächers gestützt: *sanguine autem suo baptizatos et passione sanctificatos consummari et diuinae pollicitationis gratiam consequi declarat in euangelio idem Dominus, quando ad latronem in ipsa passione credentem et confitentem loquitur*

199 DÖLGER (wie A. 180), S. 135.
200 Paulinus von Aquileja, In Nativitate Domini, AH 50, S. 131.
201 Fest- und Heiligenpredigten des »Schwarzwälder Predigers«, edd. PETER SCHMITT u.a. (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 14) München 1982, S. 53.
202 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,836D (zu Apk. 3,4): *Isti sancti Innocentes dicuntur, quorum hodie sollemnia aguntur; quia nulla sorde corpora sua unquam commaculaverunt, immo proprio sanguine ab originali peccato ea laventes, candida fecerunt, et ideo cum Virginis Filio in sanctorum gaudio ambulare meruerunt.* Vgl. Petrus Chrysologus, Sermo 152,8, CCL 24B, S. 954, wo auch deren Mütter mit ihren Tränen »getauft« werden: *Beatae lacrimae, quae pro talibus fusae flentibus gratiam baptismatis contulerunt. Nam diuerso modo, dono uno, in lacrimis suis matres et sui filii suo sanguine baptizantur.*
203 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 263.
204 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 264; vgl. Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,842A: *Aliqui namque baptizati sunt ut Abel sanguinis effusione...*

et quod secum futurus sit in paradiso pollicetur.[205] Augustinus, der sich zunächst vorsichtig zustimmend geäußert hatte,[206] nahm dies schließlich wieder zurück, da es durchaus möglich sei, daß der Schächer bereits getauft war, als er hingerichtet wurde.[207] Auch wäre es denkbar, daß er vom Wasser aus Christi Seitenwunde benetzt worden wäre, was als vollgültige Taufe einen weiteren Heilsweg unnötig machen würde.[208] Bei anderen Autoren ist von solchen theologischen Skrupeln nichts zu spüren. In der Bußschrift des Victor von Cartenna kommt kein Zweifel auf, daß der Schächer unter die Märtyrer zu zählen sei. Obwohl er wegen schlimmer Verbrechen zum Tode verurteilt war, wurde ihm gerade dieser Tod zum Gewinn: *Deum enim, cum quo pendebat, agnovit: judicem futurum cui adhaerebat, intremuit: conscientiae suae crimina publicavit, baptismum sanguinis perfusione protinus acquisivit, et cum Domino in paradisum purpuratus confessor intravit.*[209] Auch sonst ist der Schächer eine Beispielfigur für den Heilsweg ungetaufter Blutzeugen, wobei die Notwendigkeit der göttlichen Gnade schon dadurch deutlich wird, daß sie »im Bad ihres eigenen Blutes, aber noch mehr in Gottes Blut« getauft werden:

Der morder an dem cruce, jen
Di wisen, und alle den
Di uf des gelouben plan
Durch Got ir blut vorgossen han,
Di des wassers element,
Daz vil heilge sacrament
Der toufe, czu den stunden
Gereichen nicht enkunden,
Doch sint si getoufet sat
In irs selbes blutes bat,
Vil mer in Gotes blute,
Daz Got Crist der vil gute
Durch di werld gemeinlich goz
An dem vronen cruce bloz.[210]

Bei Thomas Murner wusch den Schächer dann nur noch Christi Blut:

Der schecher zů der rechten hand,
So bald er sine sünd erkant,

205 Cyprian, Ep. 73,22, CSEL 3/2, S. 796.
206 Augustinus, De baptismo IV,22,29, CSEL 51, S. 257; Petrus Lombardus, Sent. IV,4,4,3, Bd. 2, S. 255.
207 Augustinus, Retractationes II,44,2, CSEL 36, S. 153; vgl. I,25,63, S. 124f.; Petrus Lombardus, Sent. IV,4,4,4, Bd. 2, S. 256.
208 Augustinus, De natura et origine animae III,9,12, CSEL 60, S. 369f.; ebd. I,9,11, S. 311f.
209 Victor von Cartenna, De poenitentia 11, PL 17,984D.
210 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 50.

Erbotstu im das Paradiß
Vnd wůscht in mit dem blůt so wiß
Das er zů hand ward also rein
Als er ermórdet hette kein.[211]

Wirkungen der Bluttaufe

Die Reinigung durch das Martyrium ist schon deshalb vollständig und endgültig, weil man dadurch stirbt und deshalb nicht mehr sündigen kann. *Nulla enim in homine macula remanere potest, quam prius sanguis abluerit.*[212] Wegen dieser außerordentlichen Wirkung der Bluttaufe war Tertullian in seiner montanistischen Zeit nur noch bereit, besonders schwere Sünden nach der Taufe durch eigenes Martyrium tilgen zu lassen (*eiusmodi crimina nonnisi proprio martyrio diluenda*).[213] Allerdings können nicht immer alle Sünden mit der Bluttaufe abgewaschen werden. Wo Cyprian die Sünde der Zwietracht von dieser Reinigung ausnimmt, hat er die Schismatiker im Visier: *Quale delictum est quod nec baptismo sanguinis potest ablui, quale crimen est quod martyrio non potest expiari!*[214] Als Begründung gibt er an, niemand könne ein Märtyrer sein, der sich nicht innerhalb der katholischen Kirche befinde: *Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur: inexpiabilis et grauis culpa discordiae nec passione purgatur.*[215] Auch sonst läßt sich die Größe einer Sünde mit dem Hinweis herausstellen, sie sei so schlimm, daß nicht einmal Blut sie abwasche: *Odium separat hominem a regno Dei, odium separat hominem a paradiso, odium subtrahit hominem a coelo: odium nec per passionem deletur, nec per martyrium purgatur, nec per sanguinem effusum abluitur.*[216]

Exkurs: Verschiedene Taufen

Da sowohl die Buße (als »Waschen mit Tränen«) wie auch das Martyrium (»Waschen mit Blut«) als »zweite Taufe« bezeichnet wird, ergeben sich mehrere Arten von »Taufen«, die theologischer Systematisierungsdrang gern katalogartig reiht. Isidor von Sevilla: *Tria sunt autem genera baptismi. Primum, quo sordes peccatorum per regenerationis lavacrum abluuntur. Secundum, quo quis sanguine suo per martyrium baptizatur, quo baptismo etiam Christus baptizatus est* [...]. *Est tertium*

211 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 24.
212 Cassiodor, In ps. 115,16, CCL 98, S. 1044.
213 Tertullian, De pudicitia 22,9, CCL 2, S. 1329.
214 Cyprian, De dominica oratione 24, CCL 3A, S. 106; DASSMANN, Sündenvergebung, S. 158.
215 Cyprian, De ecclesiae catholicae unitate 14, CCL 3, S. 259; ebd.: *Esse martyr non potest qui in ecclesia non est; ad regnum peruenire non poterit qui eam quae regnatura est derelinquit.* Vgl. dens., Ep. 73,21, CSEL 3/2, S. 794f.
216 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 36,96, PL 184,1258A.

baptisma lacrymarum, quod laboriosus transigitur, sicut ille qui per singulas noctes stratum suum lacrymis rigat (Ps. 6,7), *qui imitatur conversionem Manasse, et humilitatem Ninivitarum, per quam misericordiam consecuti sunt.*[217] Wohl aufgrund der Stelle 1 Jh. 5,6–8 tritt zum »Wasser« der Taufe und dem »Blut« des Martyriums der »Geist« (anstelle der Tränen) für die Buße, wofür im Lateinischen durchweg der Ausdruck *flamen* verwendet wird: *Triplex est baptismus fluminis, flaminis, et sanguinis. Fluminis in aqua, flaminis in poenitentia, sanguinis in martyrio.*[218] »Geisttaufe« (*der touff des heilgen geistes*) kann auch die »Begierdetaufe« sein, wenn es wie beim Martyrium um einen außerordentlichen Heilsweg geht, der an die Stelle einer nicht möglichen Taufe tritt: *Es sint triger hande touff, wer der keinen hat der mag nůt behalten werden.*[219]

Wenn Tilo von Kulm die drei Taufen in seinen »Siben Ingesigeln« behandelt, dann scheint er dabei lat. *flamen* als »Flamme« mißzuverstehen:

3177 *Nach sicherlichem loufe*
Ist drier ley di toufe:
Des heilgen geistes vlammes bren,
Und des eigens blutes spren,
Und des reinen wassers guz
Von der gnaden ubervluz.[220]

Die für den Heiligen Geist naheliedenden Feuermetaphorik reinigt denn auch in der Buße (bzw. in der Begierdetaufe) vom »Rost der Sünde«:

3187 *In dem heilgen geiste, secht,*
Wurden vil der selgen slecht
Getouft von sunden roste.[221]

Auch Kataloge von vier Taufen lassen sich nachweisen. Nach Guerric von Igny reinigt Christus auf vierfache Weise ergänzend zur Wassertaufe: *aquam scilicet et sanguinem, Spiritum et ignem.* Diese Reihe von Wasser, Blut, Geist und Feuer ist möglich aufgrund der Kombination verschiedener Bibelstellen: *Hic est, inquit Ioannes, qui venit per aquam et sanguinem* (1 Jh. 5,6). *Hic est qui baptizat in Spiritu sancto* (Jh. 1,33)

217 Isidor, De ecclesiasticis officiis II,25,2f., PL 83,820C–821A. Weitere Belege aus der Liturgieallegorese bei SUNTRUP, *Te igitur*-Initialen, S. 315f., A. 136.

218 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea V,106, PL 177,804D.

219 Konrad Bömlin, Unus est magister vester, Christus (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 87). Vgl. Konrad von Helmsdorf, Spiegel 745–754, ed. LINDQVIST, S. 16.

220 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 49f.

221 Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KOCHENDÖRFFER, S. 50; ebd. 3183–3186: *Set, di dry an wider strebn   Geczugnis uf der erden gebn,   Und di selben Dry sint ein,   Set, do czwischen mac kein czein.*

et igni (vgl. Mt. 3,11; Lk. 3,16). Die »Feuertaufe« ist dabei das (dies- oder jenseitige) Erleiden von Widerwärtigkeiten: *Aqua baptizavit, pedesque discipulorum lavit, dedicans baptismum quoque lacrimarum, quae de contritione cordis profluunt. Sanguinem fudit, ut et nos mortificatione corporis, participantes eius passioni, lavemus stolas nostras in sanguine Agni* (Apk. 22,14). *Spiritum dedit, ut caritas Dei ac proximi diffusa in cordibus nostris per Spiritum* (vgl. Röm. 5,5) *multitudiem in nobis operiat peccatorum* (1 Ptr. 4,8). *Quae si minus perfecta est ut tot et tanta non sufficiat operire, admovet ignem conflator ille qui purgat filios Levi* (Mal. 3,3)*: et quidquid residuum est rubiginis ignis excoquit seu praesentis seu futurae tribulationis.*[222] Die Allegorese gibt Orientierung für solche Listen. "Die vierfache Aufforderung an die Braut als Königin, sich beim Tanz umzuwenden" (Cant. 6,12),[223] kann über die Analogie der »Umkehr« Deutungsansatz sein für einen Katalog vierfacher Sündenvergebung: *Et notandum quod quadruplex est lavacrum hominis a peccato. Primum est baptismi ab originali peccato, in pueris; secundum, fidei etiam ab actuali in adultis: »Fide mundans corda eorum«* (Apg. 15,9). *Tertium effusionis sanguinis per martyrium, quod paucorum est* [...]. *Quartum, post pactum baptismi fractum, poenitentiae quotiescunque iteratae, quae omnium est.*[224]

d) Probleme der Reinigung mit Blut

Die Metaphorik des Reinigens mit Blut wäre kaum möglich und gewiß nicht so verbreitet gewesen, wenn sie nicht an alte magische Vorstellungen von der Zauber- und Wirkkraft des Blutes hätte anknüpfen können. Vor allem in ihren extremen Ausformungen wie in der Blut- und Wundenmystik des Pietismus stand diese »Bluttheologie« gerade deshalb immer wieder im Verdacht, heidnische Glaubensvorstellungen im Christentum fortleben zu lassen. Versuche, dies zu rechtfertigen, indem man der Rede von Christi Blut grundsätzlich metaphorischen Charakter zuspricht, werden dem Glauben der Christen nicht gerecht, die wohl niemals daran gezweifelt haben, daß Christus am Kreuz Blut (und Wasser) vergoß.[225] Metaphorischen Charakter hat das Blut ebensowenig wie das Taufwasser oder die Tränen der Reue; metaphorisch sind vielmehr die jeweiligen Wirkungen dieser Flüssigkeiten, d.h. in diesem Falle das »Reinigen« von der Sünde. Daß dies mit »Blut« geschehen kann, weckt nur gelegentlich

222 Guerric von Igny, Sermo 4 in Purificatione, SC 166, S. 362-364.
223 MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 396, mit anderen Deutungen.
224 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 141, PL 205,339CD.
225 HEILER, Erscheinungsformen, S. 193: "Es handelt sich nur um ein **Bild**. Ob Christus am Kreuze Blut vergossen hat, ist fraglich, da der Blutverlust bei der Kreuzigung jedenfalls gering ist und der Tod am Kreuz nicht durch Blutverlust, sondern durch andere Ursachen eintritt."

Skepsis. So bemerkt man deutliche Schwierigkeiten bei der Paradoxie, ein Kleid im Blut (des Lammes) weißzuwaschen. Auch sonst versucht man das Problem zu entschärfen, wie mit Blut gewaschen werden könne; zum Beispiel dadurch, daß man »Blut« nur als Bildempfänger einer Metapher versteht; die unschuldigen Kinder, *de vmme Cristo synt ghewasschen in den water eres blodes.*[226]

Die theologische Konzeption der »Bluttaufe« schränkt die naheliegende These ein, bei der Reinigung mit Blut handele es sich ausschließlich um eine Gnadenmetapher. In der Tat gibt die Möglichkeit, seine Sünden durch das Martyrium zu tilgen, dem Menschen eine Chance, von sich aus — wenn auch um den Preis des eigenen Lebens — das ewige Heil zu erlangen. Allerdings verknüpft gerade die Metaphorik das Martyrium immer wieder mit der göttlichen Gnade. Das Blut aus Christi Seitenwunde (Jh. 19,34) wird auf das Blut der Märtyrer bezogen; die Blutzeugen »waschen ihre Kleider im Blut des Lammes« (Apk. 7,14); selbst dort, wo nur von ihrem eigenen Blut die Rede ist, werden sie darin häufig gewaschen oder getauft, sie waschen sich nicht selbst. Ganz deutlich ist die Formulierung bei Tilo von Kulm, die Märtyrer würden in ihrem eigenen Blut, »aber mehr noch in Gottes Blut« getauft. Aufgrund der Nachfolge in der Passion (eigenes Blut) haben sie in besonderem Maße Teil an der durch Christi Opfertod (Christi Blut) erlangten Gnade der Sündenvergebung. Eine ähnliche Partizipation durch Imitatio ist beim »unblutigen Martyrium« strenger Askese oder bei der intensiven Rememorierung des Leidens Christi beabsichtigt.

Nur selten scheint man sich übrigens daran gestoßen zu haben, daß mit dem Blut ausgerechnet eine Materie reinigen soll, die sonst als ausgesprochen beschmutzend gilt. Cassiodor bestätigt mit einer Bibelstelle, daß Christi Blut nicht beschmutzt, sondern reinigt: *sanguis qui purificat non cruentat, qui non maculat sed emundat; sicut Ioannes apostolus dicit: »Sanguis Iesu Christi mundat nos ab omni delicto«* (1 Jh. 1,7).[227] Die beiden metaphorischen Funktionen des Beschmutzens und des Reinigens werden sonst nicht miteinander in Verbindung gebracht.

226 Jordanus von Quedlinburg, Predigten, ed. FLENSBURG, S. 45.
227 Cassiodor, In ps. 129,8, CCL 98, S. 1189.

5. Reinigen mit Wein und Milch

a) Reinigen mit Wein

Wie das Reinigen mit Blut, so entstammen auch zwei weitere Reinigungsvorgänge nicht dem Alltagsleben. Alle Belege nehmen jeweils auf eine Stelle der Hl. Schrift Bezug, weshalb die Exegese der bevorzugte Ort für diese Metaphorik ist. In seinen Segnungen verheißt der Patriarch Jakob seinem Sohn Juda: *Lavabit vino stolam suam et sanguine uvae pallium suum* (Gn. 49,11); er sagt ihm demnach bildhaft eine reiche Weinernte voraus. Die recht gut überschaubare Auslegungsgeschichte[1] zeigt bei allen Unterschieden eine Konzentration auf die Passion Christi; als metaphorisches »Blut der Traube«[2] unterscheidet sich der Wein dabei kaum vom reinigenden Blut (eines Opfertiers). So greift Ambrosius, der das Waschen der *stola* im Wein auf die Jordantaufe[3] und das Waschen des *pallium* auf die Passion Christi (*in passione corporis sui diluit gentes suo sanguine*) bezieht, auf die Deutung von Wasser und Blut aus Christi Seitenwunde (Jh. 19,34) zurück: *non ergo sanguine proprio sua peccata quae non erant, sed nostra quae fecimus delicta mundauit. et bene uuam dixit, quia sicut uua pependit in ligno. ipse est uitis, ipse uua: uitis ligno adhaerens, uua, quia lancea militis apertum latus emisit aquam er sanguinem. sic enim dixit Iohannes quia exiuit de eo aqua et sanguis, aqua ad lauacrum, sanguis ad pretium. aqua nos abluit, sanguis nos redemit.*[4] Eine andere Deutung nach (Ps.-)Origenes bezieht das Waschen der beiden Kleidungsstücke sogleich auf Taufe und Eucharistie, ohne auf die Jordantaufe zurückzugreifen. Bei der Taufe fällt hier die Genitivmetapher vom »Wein des Blutes«, mit dem Christus die Kirche wusch: *Nam stola Christi quae lavatur in vino, merito ejus intellegitur Ecclesia, quam ipse sibi mundavit sanguine suo, non habentem maculam et rugam* (Eph. 5,27) [...]. *In hujus enim sanguinis vino, id est lavacro regenerationis a Christo lavatur Ecclesia.*[5] Vom (reinigenden) »Wein« an

1 Dazu FREYTAG, Theorie, S. 68f. u. Anm.; vgl. auch RECH, Inbild, Bd. 2, S. 415f.

2 Dazu RECH, Inbild, Bd. 2, S. 426, 428f.; TSERSOMOULAS, Bildersprache, S. 38.

3 Ambrosius, De patriarchis 4,24, CSEL 32/2, S. 137f.: *bona stola est caro Christi, quae omnium peccata operuit, omnium delicta suscepit, omnium texit errores, bona stola, quae universos induit ueste iucunditatis. lauit hanc stolam in uino, quando cum baptizaretur in Iordane* [...]. *lauit ergo Iesus stolam suam, non ut suam quae non erat, sed ut nostram quae erat sordem ablueret.*

4 Ambrosius, De patriarchis 4,24, CSEL 32/2, S. 138; vgl. Isidor, In Gn. 31,26, PL 83,280C: *Nos quippe Christus in sanguine uvae mundavit, quando sicut botrus in ligno crucis pependit. Tunc enim ex latere ejus sanguis et aqua profluxit. Sed aqua nos abluit, sanguis redemit.*

5 Ps.-Origenes, In Gn. hom. 17,8, PG 12,260BC; vgl. Rufinus, De benedictionibus Patriarcharum I,9, CCL 20, S. 196f.; FREYTAG, Theorie, S. 228, A. 80.

dieser Stelle[6] kommt die Exegese auch sonst schnell zum eucharistischen Wein und damit zu Christi Blut: *Lavit in vino stolam suam, sive carnem suam in sanguine passionis, sive sanctam Ecclesiam illo vino, quod pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (Mt. 26,28).[7] Keine der Deutungen scheint übrigens auf die besondere Problematik eines Reinigens mit Wein einzugehen.

b) Reinigen mit Milch

Auch das Reinigen mit Milch findet sich wohl ausschließlich in bezug auf eine Bibelstelle; bei den vielfältig gedeuteten Taubenaugen des Hohenliedes[8] heißt es an der Stelle Cant. 5,12: *oculi eius sicut columbae super rivulos aquarum, quae lacte sunt lotae...* Wie immer dieser Vergleich auch zu verstehen ist – möglicherweise "soll das Baden in Milch auch weiße Tauben evozieren"[9] –, so bot die Angabe »gewaschen« jedenfalls die Möglichkeit, an ein Reinigen von Sünde zu denken. Dabei kann die Milch die »süße Lehre und Liebe des Hl. Geistes« sein, die sonst meist als Speisemetapher dient: *Columbas dicit lacte lotas, quia fideles illi quos oculos vocat, sunt purgati et mundati lacte, id est suavi et dulci doctrina, et dilectione Spiritus sancti.*[10] Wohl über den Gedanken der Süße läßt sich eine Verbindung herstellen zur göttlichen Gnade,[11] die sich im reinigenden Taufbad[12] äußert, in dem die Heiligen von ihren Sünden gewaschen wurden (*qui lacte sunt loti, quia per gratiam Dei in Baptismo a peccatis suis sunt mundati*).[13] Oder bei der Deutung der Taubenaugen auf die Prediger: *Lacte vero sunt lotae: quia gratia*

6 Der Wein ist die (in der Reue reinigende) Gnade des Hl. Geistes bei Gottfried von Admont, De benedictionibus Jacob patriarchae 4, PL 174,1142BC: *In vino copiosa gratia Spiritus sancti; in stola anima humilitate caeterisque virtutibus ornata non indigne intelligi. In vino stola lavatur, quando anima humilis in compunctione, quae de invisibili aeternae dulcedinis fonte procedit, mundata et purificata, funditus mori peccatis atque vitiis conatur, ut Christo Sponso suo coelesti investiri mereatur. Lavat etiam in sanguine uvae pallium suum, quando in conformitate passionis Christi corpus suum, quod pallium significat, ex vetustate peccatorum quotidie abluit et innovat.*

7 Ps.-Hieronymus, De benedictionibus Jacob patriarchae, PL 23,1374AB. Vor allem über Isidor (In Gn. 31,25, PL 83,280C) wurde diese Deutung für das Mittelalter verbindlich; dazu FREYTAG, Theorie, S. 227, A. 77.

8 Dazu ausführlich SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 693–716.

9 KEEL, Blicke, S. 56.

10 Anselm von Laon, In Cant., PL 162,1214D–1215A; SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 697f.; OHLY, Süße Nägel, S. 486.

11 Vgl. Ps.-Richard von St. Viktor, In Cant., PL 196,511A: *Hae quoque columbae lacte sunt lotae, id est dulcedine matris gratiae a peccatis mundatae pariter et custoditae.*

12 Deutung auf die Taufe z.B. Justus von Urgel (SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 710).

13 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 55,133, PL 184, 1281D.

creatricis sapientiae tanquam lacte matris, a peccatis per baptismum sunt mundatae.[14] Die »Milch der himmlischen Lehre« hat die Leiter (als »Augen«) der Kirche von allen Lastern gewaschen (*longa purgatione omnium vitiorum loti lacte doctrinae caelestis*); daß sie sich des für sie von Christus vergossenen Blutes nicht undankbar erweisen, begründet Aponius mit der physiologischen Auffassung vom Entstehen der Muttermilch aus Blut: *Nam sicut ex sanguine lac effectum ubera replet, parvulis alimoniam ministrando; ita sacratissimus sanguis Christi in animarum salutem conversus, et vitam tribuit sempiternam, et Angelorum splendorem candidissimum refert animabus, quae societatem Spiritus Sancti promeritae, unus cum Deo Spiritus efficiuntur; sicut ille, qui eum in specie columbae super se venientem in Iordane suscepit.*[15] Wie der Wein, so kann auch die Milch in enger metaphorischer Nähe zum »Blut« stehen, was in der frühchristlichen Bezeichnung der Eucharistie als »Milch Gottes«[16] und im mittelalterlichen Motiv »Christus lactans« sich zeigt. Eine Verbindung zu kultischen Bädern in Milch ist hierbei jedenfalls ebensowenig zu erkennen wie ein Hinweis auf eine heute immer noch verbreitete Schönheitstherapie.

Baden der Füße in Butter (Hiob 29,6)

An einer weiteren Stelle der Bibel, die sich hier anführen läßt, ist zwar von Butter (oder Sahne?) im Zusammenhang mit Reinigen die Rede, doch handelt es sich dabei offensichtlich nicht um ein Waschmittel. Im Rückblick auf seinen früheren Wohlstand bekennt Hiob, er habe seine Füße in Butter gewaschen: *Quando lavabam pedes meos butyro* (Hiob 29,6). Dies ist eine hyperbolische Formulierung, bei der es auf den großen Reichtum ankommt, nicht auf das Waschen: Hiob war so reich, daß er es sich hätte leisten können, in Sahne zu baden.[17] Doch da einmal von einem Waschen gesprochen war, so konnte die Exegese der Stelle auch diesen Aspekt weiter entfalten. Gregor deutet die biblischen Angaben unabhängig voneinander. Die Füße Christi und der Kirche sind die Prediger; die Butter verweist auf das »Fett der guten Werke«: *Butyro igitur pedes lauantur, quia praedicatores sancti bonorum operum pinguedine replentur.* Da auch die Prediger — etwa durch Eitelkeit oder Beleidigtsein — sich zumindest kleiner Sünden schuldig machen, müssen

14 Robert von Tumbalenia, In Cant. V,17, PL 79,522D.

15 Aponius, In Cant. VIII, PLS 1,940f.; ebd. 940: *Qui in tam glorioso capite collocatus, oculus meruit esse, et candore iustitiae in quo creatus est, per lavacrum baptismatis semel reductus, numquam ulterius iam vitiorum sordibus infuscatur, nec doctrinae Christi in se per eius humilitatis exempla collatae, vel effusi pro se sanguinis existit ingratus.* SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, S. 706f.

16 Dazu BETZ, Eucharistie.

17 So z.B. Albert, In Iob, ed. WEISS, Sp. 331.

sie gewaschen werden: *Vnde et apostolis pedes loti sunt, ut quamlibet paruo contagio in ipsa praedicatione contracto, quasi a quodam itinere collecto puluere mundarentur.* Das Modell ist also das Waschen der Füße vom Staub des Weges (dazu Kap. VI,2j); die Butter wird in diesen Reinigungsvorgang nicht weiter einbezogen: *Pedes ergo lauantur butyro, quia pinguedine boni operis infunditur atque mundatur collectus puluis de gloria praedicationis.*[18] Der Presbyter Philippus hingegen, der ebenfalls die Füße als Prediger deutet, führt bei der typologischen Deutung auf die Fußwaschung Christi (»unser Hiob«) die »Milch« ein mit ihren Bedeutungsaspekten von Reinheit (»weiß«) und Unschuld (»Nahrung für Kleinkinder«): *Hos igitur pedes suos Jesus Christus, Job noster, lacte sive butyro eluit atque abstersit, quando eos a tribulationum pressuris sinceros atque purissimos reddidit: docens eos per spiritum suum, simplicis innocentiae vitam.*[19] Das Verständnis des Reinigens durch Drangsale läßt eventuell auch an das Schlagen der Milch bei der Herstellung von Butter denken.

6. Waschen und Baden

a) Waschen und Baden des Körpers

Bei den bisher vorgestellten Reinigungen war zwar häufig von einem »Waschen« die Rede, doch wurde dabei erstaunlich selten auf konkrete Reinigungsvorgänge Bezug genommen. Mit Ausnahme einiger auf Hyperbeln zurückgehender Metaphern blieb das (Ab-)Waschen meist eine recht unspezifische Handlung ohne Rückgriff auf Erfahrungen des Alltagslebens. Es reichte meist aus, eine Flüssigkeit wie Tränen oder Blut zu nennen, um die Vorstellung hervorzurufen, damit könne etwas abgewaschen werden. Was sich auf diese Weise beseitigen ließ, das war Schmutz. Freilich gibt es durchaus konkretere Bilder des Reinigens von Sünde, von denen in den nächsten Kapiteln die Rede sein soll.

Auch beim Waschen einzelner Körperteile oder beim Baden des ganzen menschlichen Körpers geht die Metaphorik häufig von Biblischem aus; beim Waschen der Füße und der Hände wurde das schon gezeigt (dazu Kap. V,2i,j). Ausschließlich an Alltagserfahrungen appelliert dagegen zum Beispiel Gertrud die Große, die daran erinnert, daß schmutzige

18 Gregor, Mor. XIX,14,22, CCL 143A, S. 973; Garnerius, Greg. V,56, PL 193,236B–D; vgl. Rupert, In Job, PL 168,1088C: *id est infundebam, atque emundabam pinguedine boni operis pulverem collectum de gloria praedicationis.*

19 Philippus Presbyter, In Job, PL 26,709B; ebd. 709BC: *Hoc igitur modo pedes annuntiantis pacem Evangelii mundabuntur. Ne coinquinati essent carnalis sapientiae luto*; vgl. 704B.

Hände, einmal kräftig gewaschen, schneller sauber werden, als wenn man nur häufig Wasser darüber gießt; dies dient ihr als Argument für die Priorität einer kurzen, spontan aus dem Herzen kommenden Fürbitte für eine Arme Seele vor noch so vielen abgelesenen Totengebeten: *Ad similitudinem, sicut si aliquis habens lutosas manus, si frequentius super eas aquam funderet, tandem mundarentur, luto liquefacto, et cum aqua deflueret; si vero violenter eas lavaret, etiam minus aquae contentus, citius mundarentur. Sic sciendum quod post multas lectas Vigilias et alias orationes, majorem habet effectum unum verbum cum affectu oratum, ut multo majorem relaxationem obtinet animabus quam si multum pro eis esset lectum.*[1] Indem Gertrud die routinemäßig abgelesenen Gebete, gegen die sie sich wendet, ebenfalls mit Wasser vergleicht, stellt sie deren Heilswirkung nicht in Frage; auch sie reinigen letztlich, wie Wasser reinigt, das man lange genug über den Schmutz laufen läßt; beim kräftigen Waschen eines inständigen Gebetes kommt es hingegen nicht auf die Menge des Wassers der Worte an.

Gertrud begründet mit einem Vergleich aus dem Bereich der Körperreinigung auch den Sinn einer Reue über sehr kleine Sünden. Wäscht man die Hände wegen eines kleinen Fleckens, den man bemerkt, dann werden auch die übrigen Stellen gleich mit gewaschen und so die Hände überhaupt reiner als zuvor; ebenso werden Menschen durch die (demütigende) Reue über kleine Fehler insgesamt gebessert und gefallen Gott umso mehr: *Sicut homo qui manifestam maculam deprehendit in manu sua, statim manus suas lavat; sed post lavationem lavantur non solum a manifesta macula, verum etiam totae manus ipsius redduntur mundiores; sic contingit quandoque Electis meis, quod permitto cadere in aliqua levi culpa ut inde poenitentes mihi ex humilitate magis placiti fiant.*[2] Auf ähnliche Weise erklärt Christus bei Gertrud den Nutzen der Versuchung.[3]

Wie vertraut die Metaphorik der Körperwäsche für das Reinigen der Seele war, zeigt ein Gedicht von Magnus Daniel Omeis († 1708), wo ein betendes Ich anläßlich des Waschens des Leibes Gott um Reinigung des Innern bittet, damit es zur würdigen Wohnstatt für ihn werde. Eine Alltagssituation läßt an die Taufe erinnern und macht dem Beter bewußt, wie sehr er einer erneuten Reinigung durch die göttliche Gnade bedarf.

1 Gertrud von Helfta, Legatus V,15,2, SC 331, S. 168.
2 Gertrud von Helfta, Legatus III,18,22, SC 143, S. 98.
3 Gertrud von Helfta, Legatus III,76,1, SC 143, S. 324: *Ego tentationem illam immisi et permitto ei, ad hoc ut talem defectum suum recognescens et dolens, dolendoque devincere studens, nec praevalens, humilietur; et per hoc alii ejus defectus quos non recognoscit, coram oculis meis ex parte deleantur; sicut contingere solet in quibuslibet qui, dum unam maculam evidentiorem in manibus suis considerant, manus totas abluunt, sicque et ab aliis sordibus mundantur, quas nequaquam abluissent, si per illam evidentiorem compulsi non fuissent.*

Damit wird das Gedicht zu einem Sündenbekenntnis, bei dem Unreinheitsmetaphern dominieren:

Bey dem Waschen.

Ich wasche meinen Leib. HErr / wasch du meine Seele /
die zimlich schwarz und roht von Sünden-Schulden ist.
Komm / säubre du mein Herz vom Sündenstank und Mist /
damit es dir zum Sitz werd eine reine Höle.

Wer rein ist / hat nicht noht / daß er gewaschen werde.
Ich / HERR / bin voller Wust / mein Herz hängt an der Erde /
die Seele wälzet sich im Unflat dieser Welt.
Drum wasche mich! Kein Koht kommt in dein Himmel-Zelt.

Hierbey / indem ich so des Leibes Glieder wasche /
erinnre du mich / HErr / des Wassers meiner Tauf.
Laß deinem Gnaden-Born stets über mir den Lauf /
Daß mich das Höllen-Pech nicht brennen mög zur Asche.[4]

Das Badewesen

Genauere Details über das Waschen und Baden des Körpers finden sich in der Metaphorik nicht sehr häufig. Ein spätmittelalterlicher Erbauungstext sieht für die »Kammer des Herzens« einen Spiegel und eine Waschmöglichkeit vor; der Spiegel ist das Gewissen: *By dat spegel int kamerken sal hanghen een blanck water vatt mytter dwelen. Dat is, also vroe alstu kennest dyne vlecken dyner misdaet int spegel, so saltu dy toe hant wasschen overmits berouwe, bijecht unde penitencien.*[5] In der Allegorie des Seelenklosters ist die Beichte das *wâschhus*,[6] was den Raum für die Körperreinigung meinen dürfte, nicht den Ort, an dem man die Kleidung wusch. Gleiches scheint für das Kreuzzugslied »Pax in nomine Domini!« von Marcabru zu gelten, wo der Glaubenskrieg als *lavador* bezeichnet wird, in dem jeder Gelegenheit hat, sich zu waschen (*Chascus a del lavar legor*);[7] hier ist das Waschen mit eigenem Blut im Martyrium gemeint.

An ein öffentliches Bad ist zu denken, wenn Gott oder Christus »Bader« oder »Bademeister« (*balneator*) heißt.[8] Ein Fragment des Zeno von Verona zu Psalm 41 spielt auf Apuleius (Met. I,7,2) und auf die Fußwaschung Jesu (Jh. 13,1-20) an: *Properate, properate bene loturi, fratres!*

4 Gedichte 1700–1770, ed. JÜRGEN STENZEL (Epochen der deutschen Lyrik 5) München 1969, S. 39.
5 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 104.
6 St. Georgener Prediger, ed. RIEDER, S. 339.
7 Mittelalterliche Lyrik Frankreichs I: Lieder der Trobadors, ed. DIETMAR RIEGER (RUB 7620) Stuttgart 1980, S. 50–54; SINGER, Lyrik, S. 71ff.
8 KANTOROWICZ, Baptism, S. 213 (Zeno von Verona; Jakob von Edessa).

Aqua uiua spiritu sancto et igne dulcissimo temperata blando murmure iam uos inuitat. Iam balneator praecinctus expectat, quod unctui, quod tersui opus est praebiturus, sed et denarium aureum triplicis numismatis unione signatum. Gaudete itaque! In fontem quidem nudi demergitis, sed aetheria ueste uestiti mox candidati inde surgetis. Quam qui non polluerit, regna caelestia possidebit per dominum Iesum Christum.[9] In seiner Deutung der kleinen Münze *quadrans* (Lk. 12,59) verläßt Ambrosius kurz die Rechtsmetaphorik dieser Stelle, um daran zu erinnern, daß man diesen Betrag gewöhnlich in Bädern als Eintrittspreis entrichtet; so wie man dort damit die Möglichkeit erhalte, seinen Körper zu waschen, könne man sich von Sünden reinigen, indem man den geistlichen Eintrittspreis im Bad entrichtet, d.h. mit der Kompensationsleistung der Liebe und verschiedenen Formen der Genugtuung von seinen Sündenstrafen sich befreit.[10] Steht dagegen die göttliche Liebe und Gnade im Vordergrund, dann kann es heißen, Christus bereite mit seinem Blut der Seele ein kostenloses Bad:

67,1 *Suo quippe corpore*
languidum te pavit,
Quem in suo sanguine
gratis balneavit,
Post hoc suum dulce cor
tibi denudavit,
Ut sic innotesceret,
quantum te amavit.[11]

Nur im Badehaus zu sitzen, ist freilich nicht genug; ebensowenig reicht eine nur formale Beichte aus, die ohne Andacht geschieht:

653,107 *wer also peicht an andacht,*
das ist recht in aller der acht
alls der in aynem padhauß sitzt
und sich weder wescht noch switzt:
der hat mue und nutz verlorn.[12]

In der Badenfahrt-Allegorie bei Thomas Murner geht es — dem Bade-

9 Zeno von Verona, Tract. I,23, CCL 22, S. 70.

10 Ambrosius, In Lc. VII,158, CCL 14, S. 268: *Quadrantem autem in balneis dari solere reminiscimur, cuius oblatione ut illic unusquisque lauandi accipit facultatem ita hic accipit eluendi, quia uniuscuiusque peccatum supra scriptae genere condicionis eluitur, cum tamdiu exercetur noxius poenis, ut conmissi supplicia erroris expendat*; vgl. ebd. VII,156: *sic conpensatione caritatis actuumque reliquorum uel satisfactione quacumque peccati poena dissoluitur.*

11 Johannes Peckham, Philomena, AH 50, S. 608; ebd. 68,1-4: *O quam dulce balneum esca quam suavis, Quae sumenti digne fis paradisi clavis!* OHLY, Süße Nägel, S. 583, A. 232.

12 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 3, S. 239.

wesen der Zeit entsprechend – nicht nur um das Reinigen, sondern um allerhand purgierende Maßnahmen. Der Gedanke, daß nur »jetzt« die Zeit der Gnade ist, findet ihren Ausdruck in der Formulierung, nur jetzt sei Christus noch ein Bader:

Es ist ietzund die zit der gnaden,
Darin ein ieder sich mag baden,
Das im keyn sünden mer kan schaden.
Hab ich die gschrifft verstanden recht,
So wirt got dort kein bader knechdt;
Er wirt ein anders wesen driben
Vnd weder schrepffen / strelen / riben:
Der bader wirdt zum richter werden,
Wirdt vrteil geben mit geferden.[13]

Menschen werden gebadet

Die meisten Metaphern aus dem Bereich des Wasch- und Badewesens haben Aufforderungscharakter: der Mensch soll ins Bad gehen, sich waschen usw. Es gibt aber auch Belege dafür, daß Menschen auf Initiative anderer hin gebadet werden. Bei kleinen Kindern versteht sich das von selbst. Hieran läßt sich aufgrund der Metaphorik des »Verjüngens« anknüpfen. Wie Kleinkinder häufig gebadet werden, so soll man auch die Menschen, die in der Buße »neugeboren« wurden, *offt paden. Darpey verste, das du offt dein sel nach vil unsewberkait der sünd raynigen und waschen solt mit deinen hayssen zachern.*[14]

Daß ein Mensch auf Befehl eines Königs gebadet wird, dient bei Honorius als Vergleich für die Gnade Gottes: *Sicut igitur si rex praeteriens aegrum, quem in coeno jacentem videret, levari (,) balneari, vestibus suis indui juberet, nomen suum ei imponeret, in filium suum adoptaret, regnum ei in haereditatem daret: ita Deus cernens nos in luto peccatorum, nos inde per fidem levavit, baptismate lavit, nomen suae Divinitatis nobis imposuit, in regnum suum haeredes adscivit.*[15] Im deutschen »Lucidarius« geschieht das Waschen von Sünden in der Auslegung dieses Gleichnises mit Christi Blut: *rehte alse ein künic der für einin wec ritet unde einen siechen siht ligen in dem horwe unde in denne heiset baden unde git ime sin gewant anzelegende unde ouch sinen namen, unde machit in ime zů eime sune unde lat in sin riche erbin, also sach unz Got ligen in dem horwe unserre sůnden. da von*

13 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 83f.

14 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 334; ebd. S. 333: *Nun pist du genant newgeporn in gott von deinen sunden durch das sacrament der heiligen pusz.* Dort weitere Auslegungen von Details der Kleinkindpflege (z.B. Binden in Windeln = Zwingen der Sinne; Verdunkeln des (Schlaf-)Raumes = Verhindern der Curiositas).

15 Honorius, Elucidarium III,20, PL 172,1174C.

half er uns, unde wůsch uns von den sůnden mit sinem blůte unde gab uns siner gotheite namen unde hat uns geladin in sin riche, daz wir da inne mit ime erbe sint.[16]

Das Brautbad

Auf alten rituellen Brauch geht ein Bad vor der Hochzeit zurück. In verschiedenen Formen (einzeln, gemeinsam oder auch zusammen mit Hochzeitsgästen) war diese Sitte weit verbreitet,[17] die der Bad-Metapher für die Taufe in Eph. 5,25f. zugrundezuliegen scheint: Christus liebte die Kirche wie ein Mann seine Frau, und er gab sich für sie hin, »damit sie im Wasserbad durch das Wort gereinigt und (damit) geheiligt werde« (*ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo*). Damit war die Verbindung zur Brautschaftsmetaphorik hergestellt. Nach Methodius von Olymp wurde die Kirche durch das Bad der Taufe befähigt, den »geistigen und seligen Samen« Christi aufzunehmen, um dann nach Art der Frauen »Tugend zu gebären und zu pflegen«.[18] In der Liturgie kommt auch der Bräutigam in den Blick, was jedoch – da Christus frei war von Sünde – nur durch den Rückgriff auf die traditionelle Deutung der Jordantaufe (als Heiligung des Taufwassers, das die Sünden der Menschen abwäscht) möglich ist: *Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Iordane lauit Christus eius crimina...*[19] So kann auch eine Predigt auf Johannes den Täufer die Jordantaufe als Brautbad der Kirche feiern: *Vt autem sancta ecclesia ab omni coeno contagii purgaretur, et non habens maculam neque rugam* (vgl. Eph. 5,27) *caelestis sponsi thalamos ingredi mereretur, beati huius paranymphi ministerio factum est, qui et iordanicis fluctibus inmersit ipsa quoque fluenta tergentem, et eiusdem baptismi totiusque munditiae lauit auctorem.*[20]

Da bei fast allen Belegen dieser Metaphorik nur die Braut vor der Hochzeit gewaschen wird, läßt sich häufig an das vorbereitende Baden und Schmücken von Bräuten für den Hochzeitstag denken (z. B. Apk. 21,2), ohne daß auf die Tradition des rituellen Hochzeitsbades Bezug genommen werden müßte. Vor allem gilt dies, wo der Bräutigam als König(ssohn)

16 Lucidarius, ed. HEIDLAUF, S. 76.

17 Dazu ODO CASEL, Die Taufe als Brautbad der Kirche (Jb. für Liturgiewissenschaft 5, 1925, S. 144–147); SCHEFTELOWITZ, Sündentilgung, S. 410–412; vgl. KlP 2, Sp. 1195; HDA 4, Sp. 172f.

18 CASEL, Taufe (wie A. 17), S. 144 (Methodius, Symposion III,8).

19 CASEL, Taufe (wie A. 17), S. 145 (Matutini der Epiphanie zum Benedictus). Der Bräutigam wäscht selbst die Braut vor dem Eintritt ins Brautgemach: ARNOLD-DÖBEN, Bildersprache des Manichäismus, S. 84f.

20 Petrus Damiani, Sermo 25,2, CCCM 57, S. 154f. Der Täufer als Brautführer z.B. Adam von St. Viktor, Sequenzen 30,4,4–6, ed. WELLNER, S. 196: *Vox praeit verbum, Paranymphus sponsi sponsum, Solis ortum lucifer.* Auch die Apostel (ebd. 50,5,1–6, S. 334): *Paranymphi novae legis Ad amplexum novi regis Sponsam ducunt regiam, Sine ruga, sine naevo Permansuram omni aevo Virginem ecclesiam.*

vorgestellt wird, der eine weniger hochstehende Frau heiratet; ebenso läßt Gott die sündige Seele als Braut für seinen Sohn würdig herrichten.[21] Christus selbst wäscht seine Braut, *die verbôsete cristanheit*, mit seinem eigenen Blut; er spricht zu Mechthild von Magdeburg: *Nu sich! Gezimet mir disû jungfrowe wol in minem ewigen brútbette ane ende ze minnende und mit minen keyserlichen armen zů mir ze nemende und mit minen gôtlichen ôgen an ze sehende, wan si surôge ist an ir bekantnisse und si ôch lam ist an iren henden, wan si nôte gůtû werk tůt? Si ist hôfhaltz an den fůssen irer gerunge, wan si min selten und treglich gedenket. Si ist ôch unvletig an der hûte, wan si ist unreine und unkûsche.* Der besorgten Frage, wie ihr dann *rat* werden solle, antwortet Christus mit der Versicherung, er wolle *si weschen in min selbes blůte.*[22]

Bei der Allegorese der Vorbereitung der Beischläferinnen für den König Assuerus (Est. 2,12f.)[23] verweist das Baden auf die Reuetränen: *Legimus quod Assuerus rex fecerit puellas ad thalamum suum deductas ingenti diligentia preparari, balneis lavari, unguentis deliniri, et omnibus que decori conveniunt adornari. Sic Deus immo multo amplius sponsam suam sibi preparat, et omnibus que spiritualem formam decorant ditat. Primum dat ei lavacrum per compunctionem et fletum peccaminum, ut a sorde scelerum, velut ysopo aspersa, mundificetur, et lota super nivem dealbetur* (Ps. 50,9).[24] Tauler deutet beim Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt. 22,1ff.) bei dem dort nicht erwähnten Bereiten der Braut das Bad als ein Reinigen von Sünden: *Daz weschen weliches das si, daz verstent ir wol: daz ist ein reinigunge von sünden und gebresten.* Daraufhin wird auch ein Kleiderwechsel ausgelegt.[25] Bernhard von Clairvaux kommt zum Waschen der Braut von der Deutung der steinernen Krüge der Hochzeit zu Kana (Jh. 2,6), obwohl diese gewiß zum Reinigen für die Gäste auf-

21 Ps.-Makarius, Hom. 47,17, dt. STIEFENHOFER, BKV I/10, S. 340: »Denn mit dieser wollte Gott in Gemeinschaft treten, diese erkor er sich zur königlichen Braut, diese reinigt er vom Schmutze, wäscht von ihr die Schwärze und Häßlichkeit ab und verleiht ihr Glanz [...]. Denn obgleich ein Geschöpf, ward sie doch zur Braut für den Sohn des Königs ausersehen.« Ebd. 27,3, S. 230: ein König macht sich ein armes, schmutziges Mädchen zur Tischgenossin; STIGLMAYR, Bilder, S. 425.

22 Mechthild, Licht V,34, ed. NEUMANN, S. 194f.

23 Dieses biblische Exempel wird auch sonst für die Brautmetaphorik genutzt; z.B. Hugo von St. Viktor, Soliloquium, ed. MÜLLER, S. 17f.: *Nescis ergo, anima mea, nescis quam foeda prius fuisti, quam polluta, quam deformis et squalida, discissa et dissipata, omni horrore et enormitate plena* [...]. *Prius ergo stude formam tuam excolere, faciem ornare, habitum componere, maculas tergere, munditiam reparare, mores corrigere, disciplinam servare et omnibus tandem in melius commutatis digno sponso dignam sponsam reddere.*

24 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,10,9, ed. CHATILLON, S. 393f.; ebd.: *Unguenta sunt dona spiritualia, quibus post fletum delibuta a meroris asperitate lenificatur.* Es folgt eine Auslegung verschiedener Schmuck- und Kleidungsstücke.

25 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 432; VOGT-TERHORST, Ausdruck, S. 116.

gestellt waren, nicht für die Braut. Aus der Tatsache, daß noch eine Reinigung notwendig ist, zieht er den Schluß, hier handele es sich noch nicht um die (himmlische) Hochzeit, bei der Christus die Kirche als Ehefrau heimführt. Dann wird sie keiner Reinigung mehr bedürfen: *Nunc abluitur sponsa, nunc purificatur, ut in caelestibus illis nuptiis sponso suo sine omni macula praesentetur.*[26]

Die Krüge der Hochzeit zu Kana

Auch sonst beziehen sich diese Waschkrüge auf die Sündenreinigung. Bei Beda ist das Wasser die Kenntnis der hl. Schrift: *Hydriae uocantur uasa aquarum receptui parata* [...]. *Aqua autem scripturae sacrae scientiam designat quae suos auditores et a peccatorum sorde abluere et diuinae cognitionis solet fonte potare.*[27] Tropologisch lassen sie sich auf das Reinigen von Sünden nach der Taufe deuten (*Has nunc hydrias purificandis veris Iudaeis non littera, sed spiritu, necesse habemus apponere, vel magis appositas demonstrare*).[28] Dabei bezieht Bernhard von Clairvaux die Sechszahl der Krüge auf sechs verschiedene Arten der Sündenreinigung.[29] *Prima igitur hydria et prima purgatio in compunctione est* [...]. *Secunda vero confessio est: omnia siquidem in confessione lavantur. Tertia, eleemosynarum largitio; hinc enim habes in Evangelio: »Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis«* (Lk. 11,41). *Quarta, remissio iniuriarum, secundum quod orantes dicimus: »Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris«* (Mt. 6,12). *Quinta est afflictio corporis; unde et oramus ut, mundi per abstinentiam, Deo canamus gloriam. Sexta et oboedientia praeceptorum* [...]. *Hae sunt sex hydriae positae in purificationem nostram.*[30] Neben diesen sechs Arten allgemeiner Sündenreinigung gibt Bernhard noch einen weiteren Katalog, der auf den klösterlichen Bereich zugeschnitten ist; hier sind es die von den »heiligen Vätern« aufgestellten »Übungen«, mit denen der Mönch dasjenige reinigt, was Sünden an ihm beschmutzten: *Ego quidem sex hydrias, sex observantias arbitror esse, quas ad purificanda con-*

26 Bernhard, Dominica prima post octavam Epiphaniae 2,6 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 324); ebd.: *Vel ex hoc potes manifestius advertere non plenitudinem, sed praeparationem nuptiarum esse, ubi nimirum adhuc opus est purificatione. Desponsationis ergo nuptiae istae sunt, non copulationis. Absit enim illis in nuptiis fore vasa purificationis, quando gloriosam sibi Christus Ecclesiam exhibebit, non habentem maculam, neque rugam* (Eph. 5,27), *aut aliquid huiusmodi! Ubi enim non est macula, quae purificatio erit necessaria? Nunc utique lavandi tempus est, nunc purificationem patet esse necessariam, quando »nemo mundus a sorde, nec infans cuius vita unius diei super terram* (Hiob 14,4).«

27 Beda, Hom. I,14, CCL 122, S. 98.

28 Bernhard, Dominica prima post octavam Epiphaniae 1,3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 315f.).

29 Dazu MEYER - SUNTRUP, Lexikon, Sp. 473.

30 Bernhard, Dominica prima post octavam Epiphaniae 1,4 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 317).

fitentium corda sancti Patres instituere, et omnes illas, nisi fallor, hic poterimus invenire. Prima siquidem hydria, continentia est castitatis, qua diluitur quidquid ante luxuria inquinavit. Secunda vero ieiunium est, ut quod maculaverat crapula, nunc abstinentia mundet. Per segnitiem quoque et otiositatem, quae inimica est animae,[31] *multas contraximus sordes contra Dei sententiam, in sudore vultus alieni, non nostro, pane vescentes* (vgl. Gn. 3,19); *propter hoc quoque tertia hydria nobis apponitur, ut sordes illae in labore manuum diluantur. Sic et per somnolentiam ceteraque noctium et tenebrarum opera, multa deliquimus; ideo quoque quarta hydria vigiliarum observantia ponitur, ut nocte surgentes ad confitendum Domino, non bonas noctes praeteriti temporis redimamus. Iam vero de lingua quis nesciat, quam multum inquinaverit nos per vaniloquia et mendacia, per detractiones et adulationes, per verba malitiae et verba iactantiae? Pro his omnibus necessaria est hydria quinta, silentium scilicet, custos religionis, et in quo est fortitudo nostra. Sexta quoque hydria disciplina est, qua non nostro arbitrio, sed alieno vivimus,*[32] *ut deleatur quidquid indisciplinate vivendo deliquimus.*[33] Petrus von Blois kann weniger ausführlich argumentieren, wenn es um die Sündenreinigung durch die sechs Werke der Barmherzigkeit geht, da diese jedem Christen bekannt waren: *Sex sunt opera misericordiae* [...], *quae hominem purificant et emundant. Nonne haec opera sunt sex hydriae in Galilaea positae ad purificationem Judaeorum?*[34]

Bei Richard von St. Viktor bezeichnet das Wasser in den Krügen (der menschlichen Sinne) die Reuetränen: *Istas ydrias aqua implemus quando fletibus vere compunctionis omnes sensus nostros a culpa transacta perfecte lavamus.* Dabei steht dann – wie häufig in der Allegorese dieser Bibelstelle – die Verwandlung von Wasser in Wein im Vordergrund, die sich hier jedoch nicht auf das Verhältnis des Wortsinns zu den geistigen Schriftsinnen bezieht;[35] gemeint ist vielmehr der Wechsel von irdischer Reue (Wasser; Tränen) zu himmlischer Freude (Wein): *Aqua denique convertitur in vinum, quia fletum culpe sequitur jocunditas gratie.*[36] Johann von Soest übernimmt zwar diese Deutung vom Wasser der Tränen, das zum Wein der Freude wird; von einem Reinigen ist bei ihm aber keine Rede mehr:

31 Vgl. Benedikt, Regula 48,1, ed. STEIDLE, S. 144.
32 Vgl. Benedikt, Regula 5,12, ed. STEIDLE, S. 76.
33 Bernhard, Dominica prima post octavam Epiphaniae 2,7 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 324f.); ausführlicher ders., De diversis 45,1-4 (Opera, Bd. 6/1, S. 280-283).
34 Petrus von Blois, Sermo 47, PL 207,700CD.
35 Dazu SPITZ, Metaphorik, S. 142ff.; SMITMANS, Weinwunder; sowie die zahlreichen Studien zu Otfried II,8-10.
36 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,11,2, ed. CHATILLON, S. 441; ebd.: *Sex ydrie sunt quinque sensus corporis nostri, cum uno simplici sensu anime.* Dazu OHLY, Metaphern für die Sündenstufen, S. 143f.

Da by das wasser vnd den wyn
Auch mercken sollent schon vnd fyn:
Durch wasser sol wyr onsz versehn
Myt weynen onser aughen tre̊hn
Vmb onser sond wyln grosz vnd kleyn,
Dan wort das wasser werden wyn
In lybe gotz myt frolicheyt
By got, dem hern, zu aller tzijt.[37]

Biblische Waschbecken (Ehernes Meer u.a.)

Im Vorhof des salomonischen Tempels stand ein großes rundes Waschbecken aus Bronze, das »eherne Meer«, das auf zwölf Ochsen ruhte (3 Reg. 7,23-26); es war für die Waschungen der Priester bestimmt (2 Par. 4,6 *in mari sacerdotes lavabantur*).[38] Gregor der Große bezieht diese zwölf Rinder auf die Gesamtheit der geistlichen Hirten; indem sie sich in Geduld den Sündenbekenntnissen der Menschen zuwenden,[39] tragen sie gleichsam das Waschbecken an der Tempelpforte, damit jeder, der durch die Tür der Ewigkeit treten will, die Hände seiner Gedanken oder Werke in der Beichte wie in diesem Waschbecken waschen könne: *Qui tamen cum condescensionis suae patientiam diluendis proximorum confessionibus praeparant, uelut ante fores templi luterem portant, ut quisquis intrare aeternitatis ianuam nititur, temptationes suas menti pastoris indicet, et quasi in boum lutere cogitationis uel operis manus lauet.*[40] Noch weitere Analogien lassen sich hier erkennen. Wie die Ochsen nur ihre Vorderseite zeigen, ihr Hinterteil jedoch verbergen, so sehen wir nur die äußeren Werke der Hirten, nicht die Beurteilung, die Gott ihnen einst zuteil werden läßt.[41] Die Hirten dürfen zudem nicht davor zurückschrecken, daß das Wasser durch den Schmutz, den es tilgt, verunreinigt wird, da sie häufig eben den Versuchungen, von denen sie in der Beichte hören, unterworfen werden (und dadurch gewissermaßen ihre eigene Unschuld verlieren); sie können darauf vertrauen, daß sie

37 WIEGAND, Handschrift, S. 52; dazu SCHUMACHER, Jahr, S. 444f.

38 Zum Ehernen Meer u.a. HANS MARTIN VON ERFFA, Art. »Ehernes Meer« (RDK 4, Sp. 837-844); REUDENBACH, Taufbecken; RENATE ZITZMANN, Das Eherne Meer im Kreuzgang von Brixen (Der Schlern 61, 1987, S. 180-185).

39 Gregor, Ep. I,24, CCL 140, S. 29: *In qua uidelicet compassione necesse est ut talem se qui praeest exhibeat, cui subiecti quique occulta quoque sua prodere non erubescant, ut, cum temptationum fluctus paruuli tolerant, ad pastoris mentem quasi ad matris sinum recurrant, et hoc, quo se inquinari pulsantis culpae sordibus praeuident, exhortationis eius solacio lacrimis orationis lauent*; ders., Reg. past. II,5, PL 77,33CD.

40 Gregor, Ep. I,24, CCL 140, S. 29; ders., Reg. past. II,5, PL 77,34A.

41 Gregor, Ep. I,24, CCL 140, S. 29: *Quorum quidem nos aperta opera cernimus, sed apud districtum iudicem quae illos posterius maneant in occulta retributione nescimus*; ders., Reg. past. II,5, PL 77,34A. Vgl. Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 101.

ihnen umso leichter entkommen, je mehr sie sich aus Barmherzigkeit um fremde Versuchungen kümmern: *Et fit plerumque ut, dum rectoris animus aliena temptamenta condescendendo cognoscit, auditis temptationibus etiam ipse pulsetur, quia et haec eadem per quam populi multitudo diluitur aqua proculdubio luteris inquinatur. Nam dum sordes diluentium suscipit, quasi suae munditiae serenitatem perdit. Sed haec nequaquam pastori timenda sunt, quia, Deo subtiliter cuncta pensante, tanto facilius a sua eripitur, quanto misericordius ex aliena temptatione fatigatur.*[42] Gegenüber dieser Deutung aus der Sicht des Priesters steht in der Folge meist der Sünder im Vordergrund, der sich in diesem Becken waschen soll, wenn er in den »Tempel« eingehen will. Tropologisch ist das Eherne Meer dann die Reue, deren Tränen den Schmutz der Sünden abwaschen (*Lavat enim lacryma sordes criminis*); nach Hugo de Folieto heißt es »Meer« wegen der »Bitterkeit« der Zerknirschung (*mare/amaritudo*): *Sicut enim in mari aeneo lavari solebant sacerdotes, ita in amaritudine compunctionis lavantur quotidie fidelium mentes.*[43]

Im allegorisch-typologischen Sinn ist das Eherne Meer die Taufe: *Mare hoc fusile in figuram lauacri salutaris quo in remissionem peccatorum emundamur factum est.* Beda, der viele Details der biblischen Beschreibung auslegt, deutet die Angabe, das Becken sei zur Reinigung von »Priestern« bestimmt gewesen, nach der Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen als »Glieder des Hohenpriesters Christus« (*membra summi sacerdotis domini Iesu Christi*); das Rundsein bezieht er auf die Verbreitung der Taufe über den Erdkreis: *Rotundum erat in circuitu ut orbis uniuersus in gyro lauacro uitae a sorde peccatorum designaretur esse mundandus.*[44] Die zwölf in alle vier Himmelsrichtungen blickenden Ochsen sind die zwölf Apostel, die den Glauben und die Taufe über die Erde ausbreiten;[45] wenn das Lütticher Taufbecken aus dem frühen 12. Jahrhundert nach der Art des Ehernen Meeres auf zwölf Ochsen gestellt wurde, dann ist der Taufbefehl Christi die theologische Aussage.[46] Sonst gilt die einfache Analogie: Wer in den Tempel/die Kirche

42 Gregor, Ep. I,24, CCL 140, S. 29; ders., Reg. past. II,5, PL 77,34AB. Nach Gregor z.B. Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea IV,11, PL 177, 706BC.

43 Hugo de Folieto, De claustro animae III,26, PL 176,1128A—D; ebd.: *Et erat rotundum in circuitu, quia non tantum praeterita et futura, sed et prospera, et adversa debent irrigari fletu. Rotunditas, siquidem maris designat ambitum discretae compunctionis, quae cum, ea, quae ante et retro, a dextris et a sinistris sunt, respicit, et nihil absque compunctionis amaritudine transire permittit, quid aliud agitur, nisi quod mari aeneo rotunditas circumspectionis imponitur?*

44 Beda, De Templo II, CCL 119A, S. 207.

45 Beda, De Templo II, CCL 119A, S. 210; MEYER - SUNTRUP, Lexikon. Sp. 633, mit weiteren Belegen; außerdem z.B. Bruno von Segni, Sent. I,4, PL 165,887D(f.): *Mare aeneum baptisma est, duodecim boves duodecim apostoli sunt*; Konrad von Helmsdorf, Spiegel 755ff., ed. LINDQVIST, S. 16.

46 Dazu REUDENBACH, Taufbecken, bes. S. 26.

eintreten will, der muß im Ehernen Meer/der Taufe gewaschen werden.[47] Berthold von Regensburg: *Wer sint, die in den tempel gênt? Daz sint kristenliute. Der tempel ist diu kristenheit. Dar kumt juden und heiden niht. Und dannoch stât ein schaf vor dem tempel und swer in daz tempel wolte, der muoste hende und füeze schône waschen, wan ez mac nieman in die kristenheit, er müeze gewaschen werden ûz dem heiligen toufe.*[48]

Ist bei Auslegungen des Ehernen Meeres des salomonischen Tempels sonst nur von den »Händen« die Rede, die vor allem als »Werke« verstanden werden, welche etwa die Priester nach dem göttlichen Gesetz ausgerichtet haben müssen, wenn sie an den Altar treten,[49] so läßt Bertholds Erwähnung von Händen und Füßen an die Aufforderung Gottes an Moses denken, zwischen Bundeszelt (der »Stiftshütte«) und Altar ein bronzenes Wasserbecken aufzustellen, in dem sich Aaron und seine Söhne jeweils »Hände und Füße« waschen sollten, bevor sie Gott Opfer darbrachten (Ex. 30,17-21). Es hatte dieselbe Funktion wie das Becken vor dem Tempel, weshalb auch die Deutungen – bis auf die hier noch fehlenden Ochsen – sich davon kaum unterscheiden. Für Beda bezeichnet es die Taufe: *Potest quidem hoc labio siue labro ut in sequentibus appellatur principaliter aqua baptismatis intellegi cuius lauacro necesse est purgentur omnes qui ecclesiae ianuas ingrediuntur.* Es verweist aber auch, da die Opfer zweimal am Tag gefeiert wurden und die Taufe nicht wiederholt werden darf, auf die Tränentaufe der Buße: *Verum quia in tabernaculum testimonii et altare holocausti positum est quia bis cotidie idem ipsi sacerdotes, hoc est mane et uespere, cum ingrederentur ad altare thimiama domino oblaturi in eo lauari praecepti sunt aqua autem baptismi non nisi semel lauari ualemus consequentius labrum hoc ablutionem nobis compunctionis et lacrimarum commendat qua semper opus habemus maxime autem cum mysteriis caelestibus ministraturi appropiamus.*[50] Ähnliches findet sich auch in den Exodus-Kommentaren,

47 Vgl. Zedler, Universal-Lexikon, Bd. 20, Sp. 163: *Was aber die geistliche Bedeutung dieses ehernen Meeres anlanget, so sagen Augustinus und Gregorius Magnus, es sey dieses Meer ein Fůrbild gewesen der wahren Busse, die nichts anders sey, als ein recht gůldenes Meer, mit lauter armen Zöllners- und Marie Magdalenen-Thrånen gefůllet; aus welchen man sich můsse waschen und reinigen, wenn man wolle in das Haus des Herrn gehen* [...]. *Andere der christlichen Lehrer sagen, daß dieses eherne Meer sey ein Fůrbild gewesen der heiligen Tauffe, durch deren Wasser in Gottes Gebot gefasset, wir auch von Sůnden gewaschen u. gereiniget můssen werden, wenn wir wollen in den geistlichen Gnaden-Tempel der Christl. Kirchen eingehen.*

48 Berthold von Regensburg, edd. PFEIFFER – STROBL, Bd. 2, S. 35f.

49 Z.B. Absalon von Springiersbach, Sermo 26, PL 211,155B: *Ubi per mare aeneum lex divina, per manus operationes accipiendae sunt. Quicunque ergo sacrificium dignum Deo vult offere, debet manus suas lavare in hoc mari aeneo, id est operationes suas secundum praecepta divina dirigere.*

50 Beda, De tabernaculo III, CCL 119A, S. 136.

etwa bei Bruno von Segni, wo die Frage behandelt wird, weshalb nur Hände und Füße der Priester gewaschen wurden: *Et illi quidem manus et pedes, nos autem totum corpus lavantes, ab omni vitiorum sorde mundamus, quamvis non indigeat, nisi ut pedes lavet* (vgl. Jh. 13,10).[51] Auch dies geht über in eine tropologische Aufforderung zur Reue: *Lavamus tamen et nos quotidie poenitentia peccatorum, compunctionis lacrymis et pietatis, misericordiaeque operationibus.*[52]

Waschen im Fluß

Zur Metaphorik eines Waschens im Fluß ließ sich einmal von der hyperbolischen Metapher vom »Fluß der Tränen« her gelangen (dazu Kap. XI,3c); eine zweite Möglichkeit dazu bot die Exegese einer Bibelstelle. Die Tochter des Pharao wollte im Fluß baden, als sie das Körbchen mit dem kleinen Moses erblickte (Ex. 2,5); die Tochter bezeichnet die Seele, *so sich diu badot un(d) weschet in dem bade der riuwe dc si hât gemacht ûz ieren zehern. un(d) ûz ier wainende. un(d) ûz ir sůmftende so vindet si reht och dc schŏn kindelin. dc ist dc minnecliche kint dc da haizet iehsus cristus.*[53] Hier ist die Botschaft des Predigers recht einfach: Wer badet, der findet das Kind; wer aus Reue weint, der findet Gott. In allegorischer Deutung ist der Pharao der Teufel und seine Tochter die Kirche: *Haec ergo ecclesia, quae exiit de domo patris sui diaboli, et ad aquam, id est, aquam baptismi festinavit, ut lavaretur a peccatis quae in domo patris sui contraxerat.* Seine Mutter, die Synagoge, verwarf Christus, die Kirche dagegen fand ihn und nahm ihn auf.[54] Origenes, auf den diese Deutung zurückgeht, bezieht eine Etymologie von »Moses« als *lex* mit ein; mit der Taufe erlangte die Kirche auch das »Gesetz« (*Veniens ergo ecclesia ad aquas baptismi suscepit etiam legem*).[55]

Waschen in Quelle, Teich und Brunnen

Mit dem Tauf»brunnen« heißt die Taufe häufig *fons*, und im Zusammenhang mit den Tränen der Reue läßt sich von den Augen oder

51 Bruno von Segni, In Ex., PL 164,362A; ebd.: *Et prius quidem Aaron cum filiis suis, nunc autem sacerdotes nostri cum omnium fidelium multitudine in hoc labio lavantur: omnes enim aut sacerdotes sumus, aut filii sacerdotum.*

52 Bruno von Segni, In Ex., PL 164,362A; ebd. 362AB: *Nam et hoc labium est, in quo sacerdotes ad altare accessuri, quotidie lavari et mundari debent, ne forte moriantur* (Ex. 30,21). *Si ergo timent mori, laventur ne moriantur; non accedant ad altare nisi loti: prope est aqua, prope sunt lacrymae et poenitentia. Sic enim David, sic et Petrus mundatus est, aliter enim ulterius baptizari non licet.*

53 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 111.

54 Caesarius von Arles, Sermo 95,1, CCL 103, S. 389f.

55 Origenes, In Ex. hom. 2,4, GCS 29, S. 160; ebd.: *Haec ergo est, quae exit de domo patris et venit ad aquas, ut lavetur a peccatis, quae contraxerat in domo patris sui.*

dem Herzen als *fons lacrymarum* sprechen; beides legt ein Waschen in diesen »Quellen« oder »Brunnen« nahe. So können prinzipiell alle Erwähnungen von Brunnen in der Schrift auf das Reinigen der Seelen bezogen werden; Bernhard nennt davon drei: *Fontes quibus animae lavantur tres sunt: anxietas contritionis, quae irrigat superficiem terrae* (Gn. 2,6); *humilitas confessionis, quae posita est iuxta urbem* (Gn. 24,11?); *devotio compunctionis, super quam Iesus moratur et sedet* (Jh. 4,6).[56]

In einer Verheißung stellt der Prophet Zacharias (13,1) selbst eine Verbindung zum Waschen von Sündern in einer Quelle her: *In die illa erit fons patens domus Dauid habitantibus Hierusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae.* Gregor der Große versteht hierbei die »Sünder« als Tat-, und die durch die Monatsblutung Befleckten als Gedankensünder; die Quelle ist der menschgewordene Erlöser, der uns von Tat- und Gedankensünden reinwäscht: *quia apertus iam nobis est fons misericordiae Redemptor noster, qui in domo Dauid incarnari dignatus est, ut peccatorem lauet a peruerso opere, et menstruatam mentem diluat ab immunda cogitatione. Patet igitur fons; curramus cum lacrimis, lauemur in hoc fonte pietatis.*[57] In dieser Deutung kommt die reinigende Kraft der Gnade ebenso zu ihrem Recht wie die der Tränen des reuigen Sünders. Der »Quell der Gnade« tut sich uns mit dem Erscheinen des Erlösers auf, doch müssen wir selbst mit Tränen dorthin »rennen«, um in ihm gewaschen zu werden. Bildlogisch verständlich ist die Argumentation allerdings nur, wenn man den Gnaden- mit dem Tränenbrunnen ineinander verwoben sieht: Mit der Reue wird dem Sünder ein Brunnen geschenkt, in dem er sich waschen kann. Die biblischen Sünderheiligen sind Gregors Exempelgestalten dafür: *In hoc fonte ipse quoque Dauid lotus est cum rediit ad lamenta paenitentiae post maculas grauis culpae* [...]. *In hoc fonte misericordiae lota est Maria Magdalene, quae prius famosa peccatrix, postmodum lauit maculas lacrimis, detersit maculas corrigendo mores. In hoc fonte misericordiae coram omnibus lauit Petrus quod negauerat, quia fleuit amare. In hoc fonte misericordiae in fine suo lotus est latro, qui, semetipsum in morte reprehendens, a culpa sua ablutus est confessione ueritatis.*[58] Vor allem in der Bekehrung der Maria Magdalena erfüllt sich für Gregor diese Verheißung, die er tropologisch-verallgemeinernd auf »uns Sünder« bezieht: *Domus enim Dauid nobis peccatoribus fons patens in ablutionem est, quia iniquitatum nostrarum sordibus per Dauid filium Saluatorem nostrum aperta iam misericordia lauamur.*[59]

Gregors Deutung des Davidsbrunnens hat eine Auslegungstradition begründet, die häufig an der Formulierung »zum Brunnen (der Gnade)

56 Bernhard, Sent. II,121 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 6/2, S. 47).
57 Gregor, In Ez. II,8,20, CCL 142, S. 352.
58 Gregor, In Ez. II,8,21, CCL 142, S. 352.
59 Gregor, Ep. VII,22, CCL 140, S. 473.

rennen« erkennbar ist;[60] bei den Tränen der Maria Magdalena wurde davon schon gesprochen. Auch für Honorius Augustodunensis ist dieser Brunnen die »Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes«: *Fons David est misericordia Dei omnipotentis. Omnis qui in hoc fonte abluitur a sordibus, in aeternum salvabitur. David quippe rex et propheta adulterium cum fidelis militis sui uxore commisit et ipsum pravo consilio occidit; sed dum se in hoc fonte per poenitentiam abluit, et dignitatem regiam retinuit, et prophetiae gratiam non amisit. Petrus, qui perjurio Dominum negavit, dum se in hoc fonte lacrimis lavit, apostolatus honore eum Dominus non privavit.*[61] Darauf folgt noch eine Liste von weiteren sündigen Heiligen (Paulus, der Zauberer Cyprian,[62] Theophilus, Maria Magdalena, Maria Aegyptiaca, Thais u.a.), die sich alle im Brunnen der göttlichen Barmherzigkeit »gewaschen« haben. Dieser Brunnen wäscht selbst die schlimmsten Sünder, worauf schon das in seiner Unreiheit unübertreffbare Menstrualblut verweist: *Omnes recipit, omnes a sordibus emundat, et ipsum nullius immundicia coinquinat. Unde dicitur quod etiam menstruis patet, quibus nulla immundicia comparari valet. Per hoc nobis innuitur quod nullum peccatum ab aliquo perpetratur quod non hoc fonte a poenitente revocatur.*[63] Ähnlich formuliert es ein deutscher Prediger, dem es jedoch nicht auf die Art der genannten »Unreinheit« ankommt: *David wirt ein offin bůrne damit sich die sůndere waschin und die mit unreinicheit sin begriffin. Dauidis bůrne ist die gotis barmherzicheit. swer da mit wirt gewaschin, dem ne schadet dar nach kein unschone. were der bůrne irigin vorborgen in der erden, wir solden dar nach grabn, daz er uns offine wůrde.*[64]

Außerhalb dieser Tradition kann der Davidsbrunnen Christi Seitenwunde bezeichnen; am Kreuz öffnete er sein Herz für den Sünder: *Doe ghevestu my dyn herte als een kostele fonteyn, daer ick alle myne vlecken myner sunden mach wasschen, als de prophete secht: In den daghen sall ghegheven werden davids volke een open fonteyn, daer em ellic mach wasschen van syn unreynicheit, de em an hangen.*[65] Sonst ist dieser

60 Z.B. Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea III,80, PL 177,683C-684B; Daniel 3512-3515, ed. HÜBNER, S. 55: *O sunder, nu irkunde Dine groze missetat! Louf hin zu der bichte bat, Twach dich mit der ruwe zar!*

61 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,880D-881A.

62 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,881A: *Cyprianus, qui magus extitit et multa atque horrenda crimina diu patravit, dum se hoc fonte emundavit, episcopus effectus, nobilis doctor, gloriosa vita fulsit ac insigne martyrium duxit.* Zu Cyprian von Antiochien LUDMILLA KRESTAN - ALFRED HERMANN, Art. »Cyprianus II (Magier)« (RAC 3, Sp. 467-477); DORN, Der sündige Heilige, S. 30-34.

63 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,881C.

64 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 292.

65 Ps.-Veghe, Lectulus, ed. RADEMACHER, S. 54f. (Fehlhinweis auf Jes. 41,18).

Brunnen die Buße[66] – oder die Taufe, in der die Menschen von offenen Sünden und heimlicher Schuld gereinigt werden: *der bůrne von deme er hie spricht, daz ist die heilige toufe* [...], *da man inne weschet von allen den sůnden die wir ie getaten, offenbar oder heimelichen.*[67]

Eine enge Verknüpfung von Reue und Gnade zeigt sich in Analogie-Formulierungen wie jener vom »Quell der Barmherzigkeit« (*fons misericordiae*),[68] der dem Sünder den Wasserquell (der Tränen) schenken möge: *Da mihi, o fons misericordiae, fontem aquarum, quibus abluam sordes cordis mei, ut dimittam adversum me eloquium meum.*[69] Der Sünder bekennt, den Tränenquell der Gnade zu verdanken: *non meo merito, sed tuo dono ad arctissimae poenitentiae claustra perveni, et in fontem lacrymarum illius ingressus sum, varias nequitiae maculas lavaturus, quae nondum me petente, sed te praestante, mihi collata est.*[70] Nach Augustin ist der Brunnen der Gnade die Beichte, zu der man kommen soll, wenn die Seele befleckt ist: *Wenn sy vermackelt sey mit sunden, so kum zu dem prunnen der gnaden, das ist zu der peicht, dar inn sy wider geraynigt wirt.*[71]

Von biblischen Wasserstellen, die auf das Waschen mit Tränen gedeutet wurden, sei noch der Fischteich von Hesebon (Esebon) genannt, eine Metapher des Hohenliedes für die Augen (Cant. 7,4).[72] Sie dient als Regel für die Klosterfrau, ständig zu weinen: *Bene oculi sponsae sicut piscina dicuntur, quia dum sancta anima de hac peregrinatione plorat, per gratiam Dei a peccatis se lavat. Sic sanctimonialis femina debet sine intermissione lugere, ut se a peccatis suis possit lavare.*[73]

Außer über die ausdrücklichen Erwähnungen von Brunnen in der Schrift kann die Exegese auch über die Etymologie biblischer Namen hierhin kommen. Zu *Engaddi* in Cant. 1,13 gibt Bernhard von Clairvaux zwei Bedeutungen an, die er beide akzeptiert: *Engaddi duplicem habet*

66 Petrus von Blois (?), De poenitentia, PL 207,1098AB (zu Mt. 11,28): *Venite omnes, qui computruistis in immunditiis vestris. Velit, nolit superciliosa hypocrisis Pharisaei, baptismus poenitentiae cunctis exponitur. Hic patet fons domus David in ablutione peccatoris et menstruatae. Non hic baptizas tu, qui despicis poenitentem; non Joannes, sed Christus, qui quanto differentius praecellit omnibus, tanto dulcius et gloriosius confirmata est super nos misericordia ejus.*

67 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 157.

68 Vgl. Petrus Damiani, Sermo 20,5, CCCM 57, S. 131f.: *Accedat ergo per paenitentiam ad fontem misericordiae qui desiderat ablui a contagiis culpae*; Predigten, ed. LEYSER, S. 31; Priester Konrad (MERTENS, Predigtbuch, S. 255): (Maria) *ist diu reine erde, vz der gesprungen ist der prunne der heiligen parmunge. In dem selben prunne můzen wir alle gewaschen werden, das ist vnser herre Jesus Christus.*

69 Petrus von Blois, Sermo 44, PL 207,696C.

70 Ps.-Isidor, Oratio pro correptione vitae 4, PL 83,1262B.

71 Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen, ed. HAAGE, S. 342 (*Sand Augustin*).

72 Die Auslegungsgeschichte ist aufgearbeitet bei SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Auge, bes. S. 750–759.

73 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 65,153, PL 184,1296B.

interpretationem, et uni ambae intellectui serviunt. Dicitur namque fons haedi, et baptisma gentium lacrimasque peccantium aperte designat. Dicitur et oculus tentationis, qui et lacrimas aeque fundat, et tentationes, quae minime umquam desunt vitae hominis super terram, prospiciat.[74]

Bei Mechthild von Magdeburg ist nicht Biblisches, sondern eine eigene Vision Gegenstand der Auslegung; sie beschreibt und deutet das Gesicht der Christenheit als einer Jungfrau: *In dirre juncfrŏwen herze iwendig sach ich einen lebenden brunnen entspringen, da zů trůg man der heidenen kint, die warent alle ussetzig und blint. Ob disem brunnen stůnt ein vil geistlich man, da mohte anders nieman in griffen; das was Johannes Baptista. Er wůsch in dem brunnen dů kint, das si wurden sehende und schŏne gesunt.*[75] Hier ist der (Tauf-)Brunnen vor allem ein Heilbad.

Hugo de Folieto schließt ein Kapitel seiner Schrift »De nuptiis« mit einem Gleichnis vom Wanderer ab, der am Wegesrand eine Quelle findet; es sind die Tränen als »Quelle der Reue«, in der er mit dem Gesicht den Geist, mit den Händen die Werke und mit den Füßen die Affekte (dazu Kap. V,b) reinigt: *Sic qui fontem compunctionis reperit, animae faciem lavat, quia mentis speciem decorat. Lavat et opera manuum, lavat et affectus cogitationum, quibus quasi pedibus mens ad optata progreditur.*[76]

Auch mit anderen metaphorischen Wirkungen läßt sich das Waschen verbinden. Christus als »Quelle, die nicht ausgeschöpft werden kann«, wäscht nicht nur von Schmutz, er löscht auch (geistlichen) Durst durch Weisheit; Bernhard von Clairvaux: *Fons nobis est Christus Dominus unde lavemur, sicut scriptum est: »Qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris«* (Apk. 1,5). *Verumtamen non iste solus aquarum usus est: nec tantum sordes abluunt, sed et sitim exstinguunt.*[77] Soll allerdings mit Wasser nicht nur gelöscht, sondern auch wieder angezündet werden, dann muß auf die Tradition der Mirabilia zurückgegriffen werden. Hugo von Trimberg stellt hiermit zwei verschiedene Arten von Feuer gegenüber; Gott als Brunnen löscht das negative Feuer der Sünde, das positive (»süße«) Feuer der Liebe zündet er dagegen an:

74 Bernhard, In Cant. 44,1,1 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 2, S. 45). Vgl. Honorius, In Cant., PL 172,378B: *Engaddi quippe est fons juxta Jerusalem, in quo sacerdotes lavabant haedos quos immolabant, et ideo dicitur fons haedi, designatur fons baptismatis, in quo haedi, id est peccatores, lavantur a vitiis.* Zur Etymologie von *Engaddi* SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Namen, S. 270, 287–289; DIES., Auge, S. 797 u. 1067.

75 Mechthild, Licht IV,3, ed. NEUMANN, S. 116.

76 Hugo de Folieto, De nuptiis I, PL 176,1213A–1214A; ebd. 1212D–1213A: *Longe digressi, charissime, coeptum reliquimus iter, more viatoris, qui juxta viam fontem reperiens ponit latus super ripam, florido gramine delectatur, conspicuas delectatur aquas, sitim relevat, viae refrigerat aestum, lota facie lavat manus et pedes.*

77 Bernhard, In nativitate Domini 1,5 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 4, S. 247); ebd. 1,6, S. 248f. behandelt Bernhard drittens die befeuchtende Funktion des Wassers in vegetativer Bildlichkeit.

19787 *Epyrus ist ein kriechisch stat,*
In der ein brunne diz wunder hât,
Daz er brinnende vackeln leschet,
Und swenne sîn wazzer si erweschet,
Stœzet man si denne wider drîn,
Sô vâhent si hitze und fiures schîn;
Ob man die wârheit sprechen sol,
So bediutet der brunne unseren herren wol,
Der sündiger herzen vackeln leschet,
Diu er mit riuwen zehern weschet
Und denne mit sîner süezen minne
Si aber enzündet ûzen und inne.[78]

Abschließend seien noch solche Brunnen erwähnt, bei denen technische Hilfsmittel angewandt werden. Ein Ziehbrunnen kann schon deshalb gut als Bild für die Tränen dienen, weil auch diese von unten (aus dem Herzen) hervorgeholt werden sollen. Thomas Murner bildet in seiner Allegorie der »Badenfahrt« unter dem Titel *Wasserschőpffen* einen Ziehbrunnen ab, zu dem der Text die Analogie zu den Tränen herstellt.



Die Deutung bezieht sich zunächst (allegorisch) auf das Weinen Christi, mit dem er Wasser zu unserer Reinigung schöpft:

Got hat vff erd gelachet nie,
Doch offt vnd dick geweinet hie.
Durch sin bitter weinen, trehen
Die all vmb vns hie sind geschehen,
Mőgendt wier geweschen werden,
Das wier hie sellig sind vff erden.[79]

78 Hugo von Trimberg, Renner, ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 118.
79 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 11.

Dies mündet in die (tropologische) Aufforderung, das Wasserschöpfen nicht dem unschuldigen Christus zu überlassen:

Lond vns doch selber schöpfen, weinen,
Mit eignen trehern weschen, reinen,
So wir allein doch schuldig sindt
Vnd niemants dann vns selber find![80]

Röhrenbrunnen, wie sie in Bädern vor allem für heilsame Quellen aufgestellt waren (die Abbildungen zu Murners »Badenfahrt« zeigen einen solchen als »Jungbrunnen«),[81] dienen auch in der Kunstgeschichte als Bild für Christus am Kreuz, dessen Blut sich in mehreren Strahlen auf verschiedene Menschen ergießt, die in besonderer Weise als begnadet dargestellt werden sollen.[82] Eine geistliche Badeallegorie sprengt etwas das Bild der Badestube, indem sie von einem solchen Brunnen spricht, der »mitten im Bad« aufgestellt ist: *Item sy haben auch mitten in dem pad versechen ein kostlichen rör prunnen mit fünff gulden rören vnd auß flüssen, die fliessend von genaden so vol, zu abwaschung der sünd;* [...] *der lebendig prunn ist Jesus Christus hangend am creütz.*[83] Hierbei könnte man an das Schlaraffenland-Motiv von goldenen Brunnen denken, aus denen ununterbrochen die köstlichsten Getränke fließen.[84] Röhrenbrunnen finden sich jedoch auch in erbaulichen Gartenallegorien; so im »Karlsruher Rosengarten« (Cod. St. Georgen 98), wo der Brunnen die *göttlich genad* bezeichnet:[85] *Du solt auch haben ainen schönen schönen prunnen, der dich erholl, erlab und freulich mach und dich wesch von deiner unrainigkait.* Hier sind es sieben Röhren, da sie auf die Gaben des Hl. Geistes verweisen: *Diser prunn soll haben vij rörer oder küner, durch die die wasser lauffen. Das send die vij gaben des hailigen gaists, die uns stercken in aller widerwerttigkait.* Auch hier wird eine Verbindung zum Blut Christi hergestellt, und zwar über zwölf Quelladern, die diesen Brunnen speisen; es sind zwölf Blutvergießungen Christi, die der Mensch andächtig betrachten soll. Es folgt eine Auslegung weiterer Details (die Brunnenschale aus Beryll bedeutet die Tränen Marias usw.). Keine Frage, daß auch bei diesem Gnadenbrunnen das »Gold« nicht fehlt: *Der prunn soll auch allenthalben vergult sein. Darbei soltu betrachten die gutten werck, die die hailigen gethon haben. Schepf und beger auch von dem prunen der genaden, Jesu Christo, das du hier iren leben migest nachvolgen und dört mit inen besytzen die ewigen selligkait. Amen.*

80 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 11f.
81 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 108.
82 Zum Gnadenbrunnen OHLY, Gesetz und Evangelium, bes. S. 68ff. u. A.
83 SCHNYDER, Padstube, S. 149; OHLY, Gesetz und Evangelium, S. 120.
84 Z.B. bei Johann von Soest, Die Kinder von Limburg XI,123ff., ed. MANFRED KLETT (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 4) Wien 1975, S. 211.
85 Karlsruher Rosengarten (SCHMIDTKE, Studien, S. 470–472).

b) Das Waschen von Kleidung

Zur Aufforderung an den Sünder zur Buße kann die Mahnung gehören, seine »Kleider« im Quell der Tränen zu waschen: *Et tu ergo lava stolam tuam in fonte lacrymarum.*[86] Auch bei Honorius Augustodunensis wird die Vorstellung vom Taufkleid mit der hyperbolischen Metaphorik vom Waschen in den Tränen verbunden: *A sordibus peccatorum vestem baptismatis lacrimis lavate: in sanctis operibus mundi estote.*[87] Ausführlicher verknüpft eine Predigt das Baden im »Brunnen der Reue« mit dem Reinigen der Taufkleider der Unschuld und der Unsterblichkeit: *die růwe und die zehere, daz ist die andere tůfe da wir uns suln uns inne baden, quia coinquinata sunt vestimenta nostra, wane unser claidere die sin unreine worden. die cleidere, daz ist stola innocencie et immortalitatis quam accepistis in baptismo, daz ist daz schone gewant der reinicheit und der untotlicheit, daz hab bir mit manigen sůnden untreinet. nu sule wir aber iz waschen mit dem bůrnen der růwe und der bicht und der zehere.*[88] Wenn man nicht daran denken soll, daß jemand seine Kleider reinigt, indem er mit ihnen angezogen badet, dann wird man auch an dieser Stelle kaum eine konkretere Bildvorstellung erkennen; die Bilder des Badens in Tränen und des Waschens beschmutzter Kleidung sind assoziativ aneinander gereiht. Freilich gibt es auch Metaphern, die ihre Analogien aus dem Bereich des Wäschewaschens beziehen.

Beim Waschen muß man vorsichtig vorgehen, zumindest bei der Methode des Waschens im Meer (oder Fluß), die der hl. Birgitta als Vergleich für die Vorsehung Gottes dient: »Gott tut wie eine geschickte Wäscherin, die unreine Kleider in die Wellen legt, daß sie von der Wasserströmung reiner und weißer werden. Und gleichwohl gibt sie sorgfältig acht auf den Wellenschlag, so daß die Kleider nicht sinken. So legt Gott in der Welt seine Freunde in die Wogen der Betrübnis und Armut, worin sie für das ewige Leben gereinigt werden, und bewahrt sie behutsam, daß sie nicht vor zuviel Sorge und untragbaren Schmerzen sinken.«[89]

Das Waschen braucht natürlich auch seine Zeit, weshalb man frühzeitig damit anfangen muß; so soll man nach einer wohl unechten Berthold-Predigt seine »schmutzige Wäsche« nicht erst an der Ostervigil dem Beichtvater (als *lavandaria* »Waschfrau«) zum Waschen bringen: *non est in Francia lavandaria, que tot et tales pannos posset lavare una die.*[90]

86 Bachiarius, De reparatione lapsi 23, PL 20,1062A. Vgl. Laurentius von Novae, De eleemosyna, PL 66,108C: *Lacrymae abluunt fuscam tunicam; eleemosyna reddit candorem.*

87 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,877B.

88 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 1, S. 96f.

89 SVEN STOLPE, Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden, dt. ROBERT BRAUN, Frankfurt a.M. 1961, S. 49f.

90 LAURENTIUS CASUTT, Die Beziehungen einer Freiburger Handschrift zum lateinischen Predigtwerk Bertholds von Regensburg (Zs. für Schweizerische Kirchengeschichte 56, 1962, S. 73–112, 215–261) S. 258.

Einweichen

Vom Einweichen der Wäsche spricht Heinrich Seuse; bei ihm geht es um das Reinigen auch von kleinen Sünden (die nicht »bußwürdig« sind) im Blut Christi als der gläubigen Imitatio des Leidens des Herrn, wofür das Waschen der zuvor eingeweichten Wäsche vergleichend herangezogen wird, allerdings auch das Baden eines kleinen Kindes: *Ich wúste einen menschen, der hate ein gewonheit, so er von menschlicher krankheit hate kainen gebresten geůbt, der bůsswirdig waz, so tet er als ein gůtú wôscherin, dú mit irem ingedrukten und geweichten wat hin gat zu dem lutern wasser, und es da alles suber und rein machet mit der wôschi, daz vor unrein waz: also erwant er niemer, e daz im ward dez unschuldigen nieder trieffenden blůtes Cristi, daz er ze hilfe und ze trost mit unsaglicher minne dur alle súnder vergoss, daz ime geischlich dez selben blůtes ward ein gnuhsamer usfluss. Und in dem hizzigen blůte so wůsch er sich und sine masen abe, er badet sich in dem heilsamen blůtigen bedlin, als so man ein kindli badet in eim warmen wasserbad, und tet daz mit herzklichem andaht in einem wol getrúwenden kristanlichen globen, daz es im alle sin súnd sôlt und wôlt ab weschen und in rein machen von allen schulden mit siner almugenden kraft.*[91]

Strecken

Sogar das Strecken (*tendere*) der Wäsche kann metaphorisch sein. Es scheint bei Gregor von Tours anzuklingen, und zwar bei der auf das Blut und das Wasser von Christi Seitenwunde (Jh. 19,34) Bezug nehmenden Formulierung, die Kirche wurde durch Blut erlöst und durch Wasser gereinigt, *non habentem maculam et rugam, id est limphis ablutam propter maculam, extensam in crucem propter rugam.*[92] Auch Hervaeus von Bourg-Dieu bezieht das Freisein von *maculae* und Runzeln von Eph. 5,27 traditionell auf die Kirche (dazu Kap. II,1e): *Quia et per justitiam munda est, et per simplicem intentionem tensa. A similitudine vestis dictum est, quae prius lavatur et post extenditur. Ecclesia enim non solum sponsa Christi, sed et vestis Christi solet appellari. Quae mundata est, ut non habeat maculam; extensa est, ut non habeat rugam. Non habet in electis maculam criminis, nec rugam dolositatis.*[93] Das Strecken als Beseitigen von Falten verweist hier ebenfalls auf die Hoffnung: *Vel ideo non habet in eis rugam, quia non flectuntur ad amorem terrenorum, sed extenduntur spe et desiderio coelestium bonorum.*[94] Die erstaunliche Formulierung bei Gregor von Tours, die Kirche sei auf das Kreuz »gespannt« worden, die an die Metaphorik der Kreuzigung als dem Spannen

91 Leben Seuses 40 (Seuse, Deutsche Schriften, ed. BIHLMEYER, S. 134f.); dazu MICHEL, Formosa deformitas, S. 216f.
92 Gregor von Tours, Histor, I,1, ed. BUCHNER, Bd. 1, S. 10.
93 Hervaeus von Bourg-Dieu, In Ep. ad Eph., PL 181,1267B.
94 Hervaeus von Bourg-Dieu, In Ep. ad Eph., PL 181,1267C.

einer Saite der Harfe[95] erinnert, findet sich bereits bei Augustinus, wo das Kreuz Christi als Streckgerät (*tendicula*) des »großen Walkers« erscheint: *Ecce quomodo fit Ecclesia sine macula et ruga, tanquam bene mundata in tendicula crucis extenditur.*[96] Das Mittelalter folgte Augustin in dieser Bildlichkeit: *Vestimentum Ecclesia tensa in cruce, ut non habeat peccati maculam vel duplicitatis rugam.*[97] Nach einer bei Victor von Vita überlieferten Strafpredigt wird Christus einem Abtrünnigen vorhalten, sein Taufkleid als »Kriegsmantel« verloren zu haben: *Perdidisti militiae clamidem, quam in tela uirgineorum membrorum decem mensibus texui et tendiculae crucis extendens aqua mundaui et purpura mei sanguinis decoraui.*[98]

Bleichen

Das Bleichen in der Sonne wurde offenbar nicht nur als zusätzliches Aufhellen der Textilien nach dem Waschen praktiziert. Zumindest in der Metaphorik kann es ein eigenständiger Reinigungsvorgang sein, ein mit Flecken versehenes Tuch ungewaschen in die Sonne zu legen, wo es (vom Tau eingeweicht) weiß und damit sauber wird. Bei Gertrud der Großen begründet Christus seine Fähigkeit zur Vergebung mit diesem Bild: *»Numquid non ego mihimetipsi majorem reservo virtutem, quam creaturis meis contulerim? Nam soli materiali talem virtutem donavi, quod, si pannus dealbatus aliquam maculam contraxerit, repente ex virtute caloris ipsius ac splendoris eadem macula annihilata, priori imo micantiori restituatur albedini: quanto magis animam, ad quam ego qui sum creator solis, respectum misericordiae meae direxero, ab omni nota peccati seu negligentiarum incontaminatam potero conservare, depurans in ea ex vi candentis amoris mei omne maculatum?«*[99] Was die Sonne kann, das vermag Christus als »Schöpfer der Sonne« erst recht. An anderer

95 MICHEL, Formosa deformitas, S. 190f.; vgl. OHLY, Süße Nägel, S. 554, A. 38: "Zeugnisse für den Gekreuzigten als Harfe führen von den Kirchenvätern bis in die hohe Neuzeit. Dann folgen radikale Umwidmungen des Harfenbilds, dessen Gesamtgeschichte noch zu schreiben bleibt."

96 Augustinus, Sermo 181,5,7, PL 38,983; ebd.: *Qui dat veniam, maculam extergit; qui ignoscit, rugam extendit. Et ubi extenditur ruga nostra? Tanquam in tendicula magni fullonis, in cruce Christi. In ipsa enim cruce, id est, in ipsa tendicula pro nobis sanguinem fudit.* Vgl. dens., Enarr. in ps. 132,9, CCL 40, S. 1932f. (zum Priestergewand von Ps. 132,2): *Nam uestis sacerdotalis ecclesiam significat. Ipsa est uestis, de qua dicit apostolus: »Vt exhiberet sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam, neque rugam«* (Eph. 5,27). *Mundatur, ut non habeat maculam; extenditur, ut non habeat rugam. Vbi eam extendit fullo, nisi in ligno? Videmus quotidie a fullonibus tunicas quodammodo crucifigi; crucifiguntur, ut rugam non habeant.*

97 Ps.-Hugo von St. Viktor, Miscellanea III,116, PL 177,694A.

98 Victor von Vita, Historia persecutionis Africanae provinciae III,36, CSEL 7, S. 90.

99 Gertrud von Helfta, Legatus III,11,1, SC 143, S. 48.

Stelle dient Gertrud das Bleichen als Vergleich für ein besonders langwieriges Weißmachen einer in Gewohnheit geschwärzten Seele; sie zu reinigen wäre ebenso quälend, wie wenn ein Leib (!) ein ganzes Jahr lang zum Bleichen in der Sonne ausgespannt würde: *propter consuetudinem peccandi, quia per tam longum tempus in peccatis permanserat, anima ipsius tam difficulter suscepit candorem sicut humanum cor difficulter posset tolerare quod corpus per circulum anni permaneret distensum in sole ad dealbandum.*[100] Ein gewaschenes und gebleichtes Tuch ist weißer als vor der Wäsche. Ebenso wurden auch die Altväter, die Christus aus der Hölle erlöste (v. 3201 *Adames ubertrit irlasch*), nach dieser Reinigung »klar wie die Sonne«:

3202 *als da ein tou gebleichet wasch*
den tuchen abeweschet daz hor,
daz sie wizer werden den da vor,
also worden die sele
Adame und Abele
und alle die sundenmeligen
gelich den vil seligen
heiligen da von himele
von dem voralden schimele
der hitze und des vrostes,
des swarzen peches rostes
gewaschen und gereinet;
die sele die sich geheimet
da heten wol fumftusent iar,
die worden alle sunnen clar,
daz sie niergen vlecken trugen.[101]

Der hier erwähnte »Tau« meint tropologisch die Tränen. Clemens Brentano greift in einer Allegorie der Herzenskammer, die mit ihrer Ausstattung für das Christkind bereitet werden soll, auf alte »Claustrum-animae«-Allegorien zurück:

113 *Das Leintuch ist ein Dasein keusch und rein,*
Das unter dem Gebet wird fein gesponnen,
Und gleich gewebet unter mancher Pein,
Dann ausgespannt beim Kreuze in der Sonnen.

Und zwischen Lilien wird's bei Tag und Nacht
Im Taue frommer Tränen weiß gebleichet
Und vom Gewissen sorgsamlich bewacht,
Bis es den Lilien an Farbe gleichet.[102]

100 Gertrud von Helfta, Legatus V,16,3, SC 331, S. 172.
101 Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi, ed. HELM, S. 129f.
102 Brentano, Werke, edd. FRÜHWALD u.a., Bd. 1, S. 464. Zu möglichen Vorlagen BAUER, Claustrum, Bd. 1, S. 30.

Zum Bleichen kommt die Allegorese aufgrund von Vergleichen für die weiße Farbe. Bei Ps. 50,9 *Lavabis me et super nivem dealbabor* schickt Gregor der Deutung des Schnees auf die Herzen der Heiligen als Bedeutungsangabe vorher, sie seien »vom Licht der Gerechtigkeit weißgemacht«: *quid hoc loco niuem, nisi per lucem iustitiae candida accipimus corda sanctorum?*[103] Da Schnee seine Weiße nicht durch die Sonne erhält, läßt die Stelle eher an das Bleichen von Wäsche denken. Auch eine Stelle aus dem Neuen Testament ließe sich hier anführen. Bei der Verklärung Jesu werden dessen Kleider nach Lk. 9,29 »leuchtend weiß« (*albus refulgens*) und nach Mt. 17,2 »weiß wie Schnee« (*alba sicut nix*); der Evangelist Markus fügt noch ein drittes Vergleichselement hinzu (Mk. 9,2): »Seine Kleider wurden glänzend weiß wie Schnee, wie sie kein Walker auf Erden weiß machen kann« (*et vestimenta eius facta sunt splendentia candida nimis velut nix, qualia fullo super terram non potest candida facere*). Die Arbeit eines solchen »Walkers« wird hier nicht als Vorgang des Verfilzens des neuen Stoffes zu Tuch verstanden, da es um ein Weißmachen geht. Doch hat man in der Auslegungsgeschichte auch nicht an ein hier naheliegendes Färbebad gedacht, eher an das kräftige Waschen und anschließende Bleichen eines zuvor schmutzigen Stoffes; Hieronymus: *Fullonum hoc opus est, ut quod sordidum est candidum faciant; et ut candidum faciant, non possunt sine labore facere, sed necesse est ut calcent uestimenta, ut lauent, ut ad solem expandant.*[104] Ambrosius deutet dies auf die Sündenreinigung durch Christus, der die Kleider des Verstandes und die Kleider der Tugenden von fleischlichen Flecken wäscht und sie dann der göttlichen Sonne darbietet: *Quaeramus hunc fullonem, quaeramus hanc niuem. Legimus ad uillam fullonis ascendisse Esaiam* (vgl. Jes. 7,3).[105] *Quis est ille fullo nisi forte illi qui delicta nostra lauare consueuit? Denique ipse dixit: »si fuerint delicta uestra sicut phoenicium, ut niuem dealbabo«* (Jes. 1,18). *Quis est iste fullo nisi qui indumenta nostri intellectus indumenta uirtutum ablutis maculis corporalibus soli solet offere diuino?*[106] Steht statt des Bleichens das kräftige Durchwaschen durch Schlagen oder Stampfen im Mittelpunkt, dann kann dies ein Bild sein für die reinigende Kraft des Leidens in diesem »Tal der Tränen«: *Fullo est Christus, qui pannos suos calcat, quia electos suos per tribulationem emundat, ut eos super nivem dealbatos*

103 Gregor, Mor. XXVII,24,44, CCL 143B, S. 1363.

104 Hieronymus, Tract. in Mc., CCL 78, S. 481.

105 Zum »Walkerfeld« im AT GILBERT BRUNET, Le terrain aux foulons (Revue Biblique 71, 1964, S. 230–239); vgl. ThWbAT 4, Sp. 42–45. Bei Hugo von St. Viktor (?), Miscellanea I,174, PL 177,572CD, dient dieses Feld nicht zum Trocknen oder Bleichen; der Walker findet hier die Pflanzen, mit denen er die Stoffe färbt (*ad colorandos pannos*); es sind die Blumen der Tugend auf dem Acker der hl. Schrift: *Patientia est in rosa, castitas in lilio, charitas in croco, humilitas in viola, puritas in saphiro.*

106 Ambrosius, In Lc. VII,14, CCL 14, S. 219; Lauretus, S. 477.

sibi vestimentum faciat.[107]

Graphische Darstellungen der Sündenwäsche

Vor dem Hintergrund der Metaphorik des Wäschebleichens wurde in der Kunstgeschichte erwogen, das häufige Vorkommen von Bleichwiesen in der holländischen Landschaftsmalerei — etwa bei Ruisdael — in diesem Sinne als Bild der Sündenreinigung zu verstehen.[108] Dem steht freilich entgegen, daß dort alle Hinweise auf eine moralische Bedeutung des Bleichens fehlen, und daß dieses Motiv ebensogut als Ausdruck einer prosperierenden Leinenindustrie aufgefaßt werden kann.[109] In der Emblematik läßt sich dagegen ein geistliches Bleichen klar identifizieren, da der beigegebene Text die Bilder erläutert.[110] Kaum Schwierigkeiten ergeben sich auch beim Verstehen eines untextierten Holzschnitts (Anfang 16. Jh.?), dessen aus dem schwäbischen Klarissenkloster Söflingen stammender Druckstock sich im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg erhalten hat.[111] Er zeigt den Jesusknaben einmal, wie dieser, vor einem Bottich stehend, gerade ein Stück Wäsche schlägt, und im rechten Bildteil gemeinsam mit einer Nonne ein solches auswringt (oder ihr gibt? von ihr übergeben bekommt?). Das von den (oder für die) Nonnen des Klosters vervielfältigte Andachtsbildchen hat als klare Aussage: Christus reinigt den Menschen von Sünden, wenn er sich ihm anvertraut (ihm seine schmutzige Wäsche bringt), und wenn er beim Reinigen mithilft.



107 Hugo von St. Viktor (?), Miscellanea I,174, PL 177,572BC; ebd.: *Civibus fullonis est ista convallis lacrymarum, praesens scilicet mundus in quem ad conculcandum projecti sumus; sed, dum calcamur, unimur et mundamur, quia pressura tribulationis et charitate accendit et culpam abluit.*

108 WILFRIED WIEGAND, Ruisdael-Studien. Ein Versuch zur Ikonologie der Landschaftsmalerei, Diss. Hamburg 1971, S. 99–106.

109 LINDA STONE-FERRIER, Views of Haarlem: A Reconsideration of Ruisdael and Rembrandt (The Art Bulletin 67, 1985, S. 417–436).

110 WIEGAND (wie A. 108), S. 100f. (J. Luyken, F. Lyftocht).

111 HANS BOESCH, Katalog der im germanischen Museum vorhandenen zum Abdrucke bestimmten geschnittenen Holzstöcke vom XV. — XVIII Jahrhunderte, Bd. 1, Nürnberg 1892, S. 13 (Hst. 8a); dazu auch AUGUST ESSENWEIN, Die Sündenwäsche (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, N.F. 20, 1873, Sp. 350f.).

c) Wasch- und Reinigungsmittel

Seife

Ein Waschen, bei dem Seife (*sapo*)[112] als Reinigungsmittel zur Hilfe genommen wird, findet sich selten in der religiösen Metaphorik, und zwar in älterer Zeit offenbar nicht in Verbindung mit der Körperwäsche.[113] Berthold von Regensburg nennt es neben anderen Reinigungsarten als Vergleiche für die Wirksamkeit der Gnade des Gottessohnes: *Est enim ille tibi ut flagellum grano, lima ferro, sapo peplo, laxiua capiti, nobilis pocio morbo. Et sic te purgat. Et de facili potes esse paciens si sepe et profunde recogites quid qualia et quanta pro te Christus in cruce sustinuit.*[114] Seife dient hier der Reinigung von Kleidung, während mit *laxiva* Lauge gemeint zu sein scheint, die für das Waschen des Kopfes charakteristisch ist. Ein scharfes Waschmittel für Textilien ist die Seife schon bei Maximus von Turin; dort geht es um die rechte Vorbereitung auf das Weihnachtsfest als ein Reinigen der Seele, das in Analogie zum Reinigen der Kleider vor hohen Festtagen gesetzt wird. *Oportet ergo nos esse sanctitate puros mundos pudicitia nitidos honestate, ut quo diem festum aduenire propinquius cernimus accuratius incedamus. Si enim mulierculae solent aliquas ferias suscepturae maculas uestium suarum aqua diluere, cur non magis nos excepturi natalem domini maculas animarum nostrarum fletibus abluamus? Et illae quidem si adeo infectae resculae sordibus fuerint, ut maculas sola aqua non purget, addunt mollitiem olei saponis etiam acrimoniam; nos quoque si tam graue peccatum fuerit, ut id minime solis fletibus abluatur, addamus misericordiae oleum acrimoniamque ieiunii.* Wo Wasser (Tränen) allein nicht ausreicht, um tiefsitzende Schmutzflecken (Sünden) aus der Kleidung (Seele) herauszuwaschen, da müssen Waschmittel hinzutreten: das weiche Öl des Almosens und die scharfe Seife des Fastens; mit diesen beiden wird selbst die größte Sünde getilgt.[115]

112 Dazu CARL VON KLINCKOWSTROEM, Zur Geschichte der Seife (Parfümerie und Kosmetik 35, 1954, S. 494–497); HARRY KÜHNEL, »Mit Seife mißt man die Kultur...« Mentalität und Alltagshygiene (AKG 73, 1991, S. 61–83).

113 Das wird der üblichen Praxis entsprochen haben (vgl. ILLICH, H_2O, S. 103), wenngleich z.B. Seifried Helbling das Begießen mit Lauge und Seife im Bade nennt (KÜHNEL, Seife, wie A. 112, S. 73); der Dichter des »Himmelreich« schreibt von den Seligen im Himmel, sie verwendeten zum Baden weder Seife noch Lauge (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 1, S. 389: *die sele nephlegent ze bade seiffen noch louge*), was auf der Erde dann doch wohl vorkam.

114 Berthold von Regensburg, Christus resurgens a mortuis (Schrifttum, ed. RUH, Bd. 2, S. 21).

115 Maximus von Turin, Sermo 61,1, CCL 23, S. 244; ebd.: *Nullum enim tam graue delictum est, quod non purgetur abstinentia elemosinis extinguatur. Ait enim sanctus propheta: »Sicut aqua extinguit ignem, ita elemosina extinguit peccatum«* (Sir. 3,33).

Lauge

Bei der lat. meist *lixivia* oder *lixivium* genannten Lauge ist außer der reinigenden Wirkung häufig das Herstellen und die Zusammensetzung von Belang:

Wer baden wel můß sich besachen
Das er auch künd ein laugen machen,
Die vnser haubt vnd alle sinn
Wesch / vnd alles das ist din.[116]

Der Holzschnitt zu diesen Versen aus der Badenfahrt-Allegorie von Thomas Murner zeigt Christus (als Bader), wie er Lauge gewinnt, indem er Wasser durch einen »Laugsack«, einen Sack mit Asche (wohl Pottasche), gießt:



Die Verse erläutern den Vorgang:

Zů laugen můß man eschen han,
Durch einen sack abrinnen lan
Das wasser: so wirt lougen dan.

Über die Stichworte von »Asche« und »Sack« kommt der Autor zu der alten Buß- und Trauergebärde des In-Sack-und-Asche-Gehens und damit zu der Aussage: In Tränen der Reue (»Lauge«) sich äußernde Buße ist notwendig zur Reinigung von Sünden (und damit zur Abwendung des göttlichen Strafgerichts):

Die alten waren des gewon,
Wo es in wolt gantz ubel gon,
Detent sie an einen sack

116 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 18.

Vnd trurten manche stund und dag
Vnd sassen nider in die eschen
Vnd machten laugen sich zů weschen,
Mit heisen trehen vnd mit weinen
Andechtig / trurig sich zů reinen.[117]

Allein der Rückgriff auf die Laugenherstellung kann damit klären, auf welche Weise »Sack« und »Asche« reinigend wirken.[118] Auch sonst steht die »Asche« bei der Laugenmetaphorik im Zentrum. Bei Guibert von Tournai meint sie das Erinnern an die vergangenen Sünden, das zusammen mit den Tränen der Reue (als Wasser) eine Reinigung von Sünden ermöglicht: *Et sicut ex cinere et aqua fit lavacrum quod appellatur lixivium ad lavandas sordes vestium: ita ex cinere spirituali, recordatione scilicet peccatorum et lachrymis in dolore animi fit spiritualis ablutio animarum.*[119] Der himmlische Walker stellt bei Julian von Vézelay die seelenreinigende Lauge aus Feuer, Asche und Wasser her: *In lixiuia facienda, tria haec necessaria sunt: ignis, cinis et aqua. Ignis aquam calefactat; cinis ad purgandum exasperat. Ut ergo maculosam emaculet animam fullo caelestis, cineris, ignis et aquae calentis mixtura purgatoriam lixiuiam operatur. Cinere utitur cum ad memoriam paenitentis quia in brevi cinis sit futurus adducit. Aqua spargit cinerem cum mens cinerosi corporis compuncta memoria lacrimatur.* Das Feuer der Gnade ist notwendig, um Wasser und Asche zur reinigungsfähigen Lauge zu erhitzen: *Sed ut in lixiuiae temperiem calefactet et feruefaciat ignis aquam et cinerem, ignem mittit Dominus in terram* (vgl. Lk. 12,49) *ut calente aqua et cinere lota, super nivem paenitentis anima dealbetur.*[120] Ein Bußtraktat nutzt die Erfahrung, daß Lauge umso wirksamer reinigt, je kräftiger die Pottasche ausgekocht war: *Videat igitur poenitens, ut nihil, nisi cinis memoriae relinquatur ad conficiendam inde lixiviam cum aqua lachrymarum, aut confessionis, aut doctrinae aut devotionis. Tunc autem lixivia melior est, & ablutio est efficacior, si cinis bene excoctus fuerit, quod vehementia ignis efficietur.*[121] Hugo de Folieto erläutert in einem längeren Gleichnis das

117 Thomas Murner, Badenfahrt, ed. MICHELS, S. 19.

118 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 145, PL 205,348D: *Confice etiam tibi* [...] *lixivium, quo abluantur ex aqua lacrymarum poenitentiae et igne Spiritus sancti excitante in te fumum bonorum operum et lacrymas, et cinere mortificatione carnis, quia cinis et cilicium arma sunt poenitentiae.*

119 Guibert von Tournai (ZAPPERT, Ausdruck, S. 77, A. 25).

120 Julian von Vézelay, Sermo 16, SC 192, S. 326–328; ebd.: *Amplius, inquit, laua me* (Ps. 50,4). *Fullo es animarum, et quod amplius et amplius inquinaui, tu amplius et amplius laua.*

121 Wilhelm von Auvergne, Tract. novus de poenit. 11, S. 586; ebd.: *Apostatam vero, & sacrilegum flammis exures juxta leges sæculares, & consuetudines ecclesiasticas, parandum est tibi incendium divini amoris, si potes, ex lignis beneficiorum, & carbonibus desolatoriis eloquiorum sacroru(m). Sin autem, flammis iræ, & indignationis co(n)tra peccatu(m), exure illu(m), & igne tribulationis, & doloris pœnitentialis.*

Entstehen und die Wirkung der »Lauge der Reue«; hierbei bezeichnet die Asche die menschliche Schwäche (und das Bewegen der Asche im Laugsack(?) das Erinnern an Tod und Sterblichkeit): *Solent etenim materiales panni, prius aqua frigida, postea vero calida lavari, et sic ad radios solis, ut siccerentur, poni. Aqua miscetur cineri, colatur, ut ita dicam, per pannum, ne cinis transeat, et sic quae lavantur, citius mundantur. Cum enim per amorem coelestium desideriorum compunctionis lacrymae excitantur, tunc quasi ad ignem ponitur aqua. Cum carnalis fragilitas attenditur, tunc quasi cineribus aqua miscetur. Colatur per pannum, et commovetur cinis, dum per memoriam mortis considerat animus turbationem carnalis fragilitatis. Per hoc igitur compunctionis lixivium animae sordes abluuntur, homicidii videlicet sanguis, invidiae venenum, luxuriae fetor, levitatis pulvis, cupiditatis fumus, pannus menstruatae, voluptatis coenum.*[122] In seiner Auslegung des Befleckens der Kleider von Apk. 3,4, geht es bei Heinrich von Hesler um die Kleider der Taufe, die man mit (schweren) Sünden beschmutzt. Damit sei man aber noch nicht notwendigerweise verdammt, da die reuige Beichte eine »laugenergiebige« Asche sei:

4712 *Daz ist an vil luten schin,*
Die vor manigen jaren
Vil groze sundere waren
Und starke sunde taten
Und aber wider traten
Und buzten daz getane,
Dar mite sie gar ane
Worden al ires meines,
Wen nie nicht als unreines
Hir wart, wil iz sich waschen
Mit lougen riber aschen
(daz ist die ruwige bicht),
Sin wandel enwerde licht.[123]

Wer freilich sein Kleid erst gar nicht befleckt, der braucht es auch nicht mit dieser Lauge zu waschen:

4835 *Hir an gedenke, cristenheit!*
Bewelle nicht diner toufen cleit,

122 Hugo de Folieto, De nuptiis I,3, PL 176,1212CD.

123 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 71; ebd. 4703–4711: *Wie sal iz nu kumen umme die   Die bewellen ire cleider hie,   Die Cristen vorbosen,   Ire toufe vorwarlosen,   Ir elicheit zubrechen?   Waz sul wir zu den sprechen? — Sie sint ubele geborn. — Ob sie gar sin vorlorn? — Nein, sie truwen noch ensin...* HELM zu Heinrich von Hesler, Evangelium Nicodemi, S. LXXVII, setzt ein Adjektiv *lougenrive* »reich an Lauge« an.

So endarftu iz nicht waschen
Mit lougen riber aschen.[124]

Im Deutschen ist der Reim »Auge(n) : Lauge(n)« verbreitet, bei dem in der Regel die »Lauge« (der Augen) eine Metapher für die Tränen ist und für deren reinigende Wirkung.[125] In Versen zu einem Emblem bei Johann Arndt heißt es:

O wisch den Todesschlaf doch aus den Augen,
Laß doch der Tränen scharfe Laugen,
Du sichre Christenheit, dir säubern das Gesicht![126]

Das Verfahren des Waschens mit Lauge kann im Deutschen *bûchen* heißen.[127] In der allegorischen Dichtung »Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs« erscheint die personifizierte Buße mit Schlegel, Rute und Besen. Der Besen bezieht sich auf die Beichte (dazu Kap. XI,7), die Rute auf die Genugtuung. Mit dem Schlegel schlägt sie zunächst selbst den verhärteten Sünder weich (Contritio) und »quetscht« Tränen der Reue aus ihm heraus; Petrus ist ihr Beispiel dafür (*Mit dem slegel han ich zu zijden Geqwetschet Petern und geweichet*);[128] ebenso Maria Magdalena:

1934 *Der Magdalenen det ich auch also:*
Wie wol daz sij gar verhartet was do,
Lange zijt in sunden verhartet was,
So det ich doch das
Und mit slegen also viel das naß
Trehen und wassers uß ir fliessen
Und det so vil und dicke von ir gießen
Das sij bynnen zu male geweschen wart
Und ich sij zu male reine gemacht.[129]

Frau Buße sammelt diese Tränen und macht reinigenden »Buche« daraus:

1943 *Und wann so die trehen sint her uß kommen*
Und von ruwigem herzen uffgeclommen,
So samen ich sij aen beiden

124 Heinrich von Hesler, Apokalypse, ed. HELM, S. 73.
125 Vgl. Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 487: *Ir Engl, was sagt ihr zu diesem vnerherten fuesbat? Magdalena wescht die fiess Christi mit threnen: was sagt ihr zu der laugen aus den augen?* Spee, Trvtz-Nachtigal, ed. VAN OORSCHOT, S. 256: *Schon an Laugen Meiner Augen, Schon an Zähren mirs gebrist.*
126 Arndt, Christentum, vor S. 145 (zu Emblem 27); PEIL, Emblematik, S. 59.
127 Dazu LEXER, Bd. 1, Sp. 288 (*biuchen, bûchen*).
128 Pilgerfahrt 1925f., ed. BÖMER, S. 45.
129 Pilgerfahrt, ed. BÖMER, S. 45.

Und dun sij zu hauff leiden
Und machen dan dar uß einen buche,
Alle unreynikeit da mit zu buchen und zu weschen
und die sunde da mit zu verloschen.

»Buche« scheint ein Synonym für »Lauge« zu sein, denn mit dieser Lauge kann die Buße »buchen«:[130]

Die lauwe ist auch so starck:
Is ist keine sunde die da sij so arg,
So snode, so alt noch so vergessen,
Sij wirt da durch alle geweschen.
Umb daz ich wol buchen, swingen und weschen kan,
So hat mich Got gemacht die kammer magt fyn
Und zu einer sundern wescherynnen.[131]

Als eine in besonderem Maße reinigungsfähige Flüssigkeit ist Christi Blut eine Lauge; in einer geistlichen Badestubenallegorie heißt es: *Item für das laugen giessen, damit das haupt vnd antlütz der sel gereinigt wirdt, j m Pater noster vnd Ave Maria gepet dem abfliessenden plut des edlen herren in seiner krönung, da die laug so reichlich ward gegossen.*[132] Daß Lauge vor allem zum Waschen der Haare verwendet wurde, wird deutlich in einer Wunden-Jesu-Betrachtung der Catharina Regina von Greiffenberg: *Wasche die Haar meiner Gedanken mit der Lauge deines Blutes / das sie GOtt- und Gold-rein und glånzend werden / und das Gemůt / als der Grund / oder die Haut / worauf sie stehen und wachsen / wie der Schnee / daß kein Ståublein darauf zu spůhren seye.*[133]

Laugensalz

Die Bibel kennt mineralisches Laugensalz (Soda) als *nitrum* neben der auf pflanzlicher Basis beruhenden Pottasche als (*herba*) *borith.*[134]

130 Vgl. Pilgerfahrt 11476–11479, ed. BÖMER, S. 250: *Es ist der zweite dauff, Da mit Busse dut iren lauff Und da mit sij wol gemachen kan Yre laüge und da mit buchen kan.*

131 Pilgerfahrt, ed. BÖMER, S. 46; ebd. 13518–13521, S. 293: *Busse, die wescherynne, Hait sij* (die Seele) *so viel in yrem buche dun syn Das sij gereyniget ist und schon geweschen Mit der laugen von yren eschen!*

132 SCHNYDER, Padstube, S. 148.

133 Nach LOUISE GNÄDINGER, Ister-Clio, Teutsche Uranie, Coris die Tapfere. Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Ein Portrait (Deutsche Literatur von Frauen, ed. GISELA BRINKER-GABLER, Bd. 1, München 1988, S. 248–264) S. 260.

134 Dazu u.a. IMMANUEL LÖW, Die Flora der Juden, Bd. 1, Ndr. Hildesheim 1967, S. 637f. Vgl. Lauretus, S. 185: *Borith, herba abluendis vestium sordibus apta, vim saponis habens: vel secundum aliquos, est ipse sapo* [...]. *designare potest verbum Dei, quod animarum eluit sordes. & lacrymas pœnitentiae.*

Beim Propheten Jeremias spricht Gott (2,22): *Si laveris te nitro et multiplicaveris tibi herbam borith, maculata es in iniquitate tua coram me, dicit Dominus Deus.* Nach Hieronymus meinen beide Waschmittel an dieser Stelle die Buße (*paenitentia*), bei der scharfe Ermahnungen und Zurechtweisungen den Sünder wie beißendes Laugensalz reinigen; bei Todsünden reichen sie jedoch nicht aus: *Ecclesiasticus quoque sermo, qui arguit et increpat et corripit delinquentem, mordacioris nitri habet similitudinem. Qui uero leui peccatorum sorde maculatus est, leuioribus purgatur monitis. Porro peccata grauia, quae ad mortem trahunt, nec nitro nec herba borith dilui possunt, sed grauioribus tormentis indigent.*[135]

Das als besonders scharfes Waschmittel geltende *nitrum*[136] kann – wie sonst die Lauge – ein Bild für die Tränen der Reue sein.[137] Oder es steht für das Fasten, das an der Seele dasselbe bewirkt wie *nitrum* am Körper: *Suscepturi sanctum Quinquagesimae de more ieiunium, scire debemus quia quod corporibus humanis nitrum praestat, hoc ieiunium confert mentibus christianis, sensuum sordes mundat, delicta lauat animorum, diluit cordis crimina, maculas cordis tollit, et ad candorem castitatis hominem totum miro splendore perducit.*[138] In der Schrift eines Pelagianers war es die »himmlische Lehre«, nach der eine (gottgeweihte) Jungfrau verlangen soll, nicht nach irdischer Schminke: *et non decorem cerussae aut alterius pigmenti quaerat, sed innocentiae ac simplicitatis candorem habeat, roseum uerecundiae colorem et purpureum ruborem pudoris possideat. caelestis abluatur nitro doctrinae et lomentis spiritalibus emundetur. nulla in ea malitiae, nulla delicti macula relinquatur. et ne quando male redoleat odore peccati, unguento suauissimo sapientiae et scientiae perfundatur.*[139]

135 Hieronymus, In Jer. I,30,1f., CCL 74, S. 22; Lauretus, S. 717.

136 Alanus, Dist., PL 210,874D: *Nitrum a Nitra provincia ubi nasci solet dicitur, nec multum a salis ammoniaci specie distat* [...]. *Hac utuntur indigenae ad lavandum, unde Psalmista: »Si laveris te nitro«. Dicitur mens quae induratur per correctionem, unde Salomon: »Acetum in nitro qui cantat carmina perverso«* (Prov. 25,20). Vgl. Caelius an Cicero (Cicero, Ep. ad familiares VII,14,4, ed. HELMUT KASTEN, München ³1980, S. 476) von Zensor Appius: *persuasum est ei censuram lomentum aut nitrum esse. errare mihi videtur; nam sordes eluere vult, venas sibi omnis et viscera aperit.* Der Ausdruck *lomentum* für »Waschmittel« z.B. Aponius, In Cant. 6, PLS 1,903: *quisquis membra sua ab omni foeditate luxuriae continentiae lomento diluerit.*

137 Reiner von Lüttich, Liber lacrymarum III,1, PL 204,171B: *Etenim secundum illud evangelicum: »Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit«* (Lk. 11,34), *ad Deum vestra intentio est, atque columbina ideo simplicitate nil aliud quam compunctionis monimenta, quam lacrymarum incitamenta quaeritis, quibus veluti quodam nitro mundificari interior solet homo.*

138 Petrus Chrysologus, Sermo 7bis, CCL 24, S. 56.

139 Ps.-Sulpicius Severus, Ep. 2,13, CSEL 1, S. 243f.

Das Walkerkraut

Beim Propheten Maleachi kündigt Gott den Tag des Gerichts mit zwei Vergleichen an (3,2): *ipse enim quasi ignis conflans et quasi herba fullonum*. Dieses »Kraut der Walker« versteht man durchweg als *herba borith* und damit als Lauge zur Reinigung; nach Hieronymus lassen sich leichtere Sünden damit abwaschen: *Ipse his qui peccant grauiter ignis conflans est, atque consumens; qui autem leuia peccata committunt, herba fullonum, ut lotis munditiam restituat.*[140] Aufgrund dieser Prophetenstelle wird die Walkerlauge auch sonst gemeinsam mit dem Schmelzfeuer gedeutet. Die zwei Arten des Reinigens beziehen sich auf den Gottessohn, der Mensch wurde, weil er die Seelen *hailen unde rainen*, das heißt, die Sünden vergeben will: *dar umb so ist er er och geebenmâzet, spricht der wissage, zuo dem chrûte da man diu tuoch mit waschet, wan als daz diu mail nimt ab dem gewande, also benimt och er der sele elliu ir mail; unde ist och dar umb geebenmâzet zuo dem fiure, wan als daz fiur daz golt unde daz silber erlůtert, also erlůtert och er alle die sele von allen iren sůnden die zuo zim cheren.*[141]

Verschiedene Reinigungsmittel

Ein mittelalterliches Lob der Reuetränen führt mit den Kräutern des Walkers, dem mineralischen Laugensalz *nitrum* und der Lauge gleich drei verschiedene Reinigungsmittel an, um die Sündenreinigung durch die Reue zu preisen: *O felix lavacrum poenitentiae lacrymarum, quod toties valet ad purgandum, quoties purgatione indiget cor humanum! Haec est, fratres mei, herba coelestis illius fullonis, qua vestes servorum suorum deturpatas a sorde quotidie purgat. Hoc est coeleste nitrum, quod de rore divinae gratiae decoctum, abstergit maculas peccatorum. Hoc est lixivium, quo interoris hominis caput optime abluitur.*[142] Dem folgt weitgehend Alanus ab Insulis, spricht jedoch vom *felix lavacrum poenitentiae*, nicht ausdrücklich von Tränen; dafür ergänzt er die letzte Aussage zum Waschen des Kopfes: *Haec est lixivium, quo interioris hominis caput, id est mens, vitiorum vermibus scaturiens abluitur, quod ex cinere humilitatis, et aqua compunctionis conficitur.*[143] Der Kopf muß schon deshalb gründlich gewaschen werden, damit das Ungeziefer sich dort nicht festsetzt.

Waschen mit Schneewasser

In einem Vergleich zieht Hiob das Schneewasser heran, dem er offenbar eine besonders große Reinigungskraft zuspricht (Hiob 9,30): *Si lotus fuero quasi aquis nivis...* (»Selbst wenn ich mit Schneewasser

140 Hieronymus, In Mal., CCL 76A, S. 930.
141 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 3, S. 23f.
142 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 11, PL 40,1254.
143 Alanus, Summa de arte praedicatoria 30, PL 210,171AB.

gewaschen wäre...«). Anders als später Thomas von Aquin, der die Stelle ad litteram deutet,[144] geht Gregor der Große erst gar nicht auf den Buchstabensinn des Vergleiches ein; er bezieht das Schneewasser sogleich auf demütiges Weinen:[145] *Aquae enim niuis sunt lamenta humilitatis. Quae profecto humilitas, quia ante districti iudicis oculos ceteris uirtutibus praeeminet, quasi per magni meriti colorem candet.* Dagegen haben jene, die zwar weinen und klagen, jedoch nicht frei von Hochmut sind, in den Tränen ihrer Reue nur normales Wasser, das sie nicht vollständig reinigt: *Sunt namque nonnulli qui lamenta habent, sed humilitatem non habent; quia afflicti plangunt, sed tamen in ipsis fletibus uel contra proximorum uitam superbiunt, uel contra ordinationem conditoris eriguntur. Hi nimirum aquas habent sed niuis aquas non habent, et mundi esse nequeunt quia humilitatis fletibus minime lauantur.* Offen bleibt hier, ob Gregor die besondere Waschkraft des Schneewassers unausgesprochen voraussetzt, oder ob es sich bei ihm um ein reines Analogie-Argument handelt: Mit dem Wasser des weißen Schnees gewaschen wird man weiß wie Schnee. Bruno von Segni hat dies jedenfalls so verstanden: *Niveis enim aquis lavari, est, ad nivis similitudinem candidum esse.*[146] Aufgrund der festen Assoziationsverbindung von »Schnee« und »weiß« kann die Allegorese die Tatsache, daß Schneewasser nicht »weißer« ist als anderes Wasser, gedanklich überspringen. Ähnliches gilt auch für die zweite Deutung der Stelle, bei der Gregor von der für die Reinigungsfähigkeit ebenfalls unerheblichen Eigenschaft des Schneewassers ausgeht, von »oben« zu kommen, wogegen das Wasser der Flüsse und Quellen der »Erde« entspringt: Reue aus irdischen Beweggründen (von unten kommend) reinigt nicht. *Hos itaque niuis aqua non abluit, quia eorum fletus ab imis uenit. Quasi enim ex terrae aqua perfusi sunt qui pro terrenis bonis in precibus compunguntur. Qui uero idcirco plorant, quoniam praemia superna desiderant, aqua niuis hos diluit, quia caelestis compunctio infundit. Nam cum perennem patriam per lamenta appetunt, eiusque accensi desideriis plangunt, a summis accipiunt unde mundentur.*[147] Diese Argumentation ist ebenso von der Bedeutungsseite her bestimmt wie die des Md. Hiob, wo — offenbar über die Analogie der (unangenehmen) Kälte — das Schneewasser eine »harte Buße« bezeichnet: *Daz harte buze meynet, Mit dem di sele sich baz reinet.*[148] Aufgrund der Bildlichkeit der »Kälte« für die Sünde kann das Schneewasser auch außerhalb der Reinigungsmeta-

144 Thomas von Aquin, In Iob, S. 66: *Dicit ergo quantum ad puritatem paenitentis »Si lotus fuero«, idest si a peccatis meis me purgare studuero, »quasi aquis nivis«, quae bene ablutivae esse dicuntur.*

145 Gregor, Mor. IX,36,56, CCL 143, S. 496f.; danach Garnerius, Gregor. V,26, PL 193,196A; Rupert, In Job, PL 168,1010D.

146 Bruno von Segni, In Job, PL 164,588B.

147 Gregor, Mor. IX,36,56, CCL 143, S. 497; danach Rupert, In Job, PL 168,1010D.

148 Md. Hiob 3577ff., ed. KARSTEN, S. 58.

phorik Verwendung finden. Ist der Winter vorüber, dann schmilzt der Schnee. *also ist och reht ain gewizzes zaichen. dc aller winter un(d) alliu kelti der sůnde ûz dem herzen si. swenne diu ǒgen giezent die bitteren zeher umbe die sůnde. un(d) reht als der warme wint den snê machet ze wazzer. also machot och der wint dez hailigen gaistez dc kalte herze linde un(d) waich un(d) machet ez och nas mit sinen genaden.* Dem Schwarzwälder Prediger geht es bei diesem Argument statt um die Wirkung der Tränen als Schneewasser um deren Entstehen; der Mensch soll sich bewußt sein, daß er seine Reuetränen nicht sich selbst, sondern der göttlichen Gnade verdankt: *un(d) swenne der mensch also sine sůnde wainot so sol er wizzen dc ez von dez hailigen gaistez gnaden kumet.*[149]

7. Fegen (mit dem Kehrbesen)

Eine so naheliegende Tätigkeit wie das Kehren mit einem Besen findet sich weit seltener in der Metaphorik als etwa das Waschen mit Blut oder Tränen. Vielleicht war gerade dieser sozial geringgeschätzte Vorgang zu »alltäglich« für das Reinigen von Sünden. Dazu kommt wohl, daß Fegen keine bevorzugte Methode kultischer Reinigung war[1] und nur an wenigen Stellen in der Bibel vorkommt; die meisten Belege beziehen sich dennoch auf diese Stellen.

Rute und Besen

Beim »Besen« ist jeweils zu bedenken, daß lat. *scopae* (im Mlat. sing. *scopa*) und mhd. *bes(e)m* ein Reinigungsinstrument wie eine (Zucht-)Rute bezeichnen. Wenn es sich auch um denselben aus Reisern zusammengebundenen Gegenstand handeln kann, so sind doch die Funktionen verschieden; nicht selten wird freilich in einer Assoziationskette »Rute – Besen – Reinigen« beides miteinander verbunden, so daß der Besen dann für ein Reinigen durch Zufügen von Schmerz und Leiden steht. So deutet etwa Hildegard von Bingen das Dasein der Katharer als Strafe für die Rechtgläubigen, sieht aber gerade darin die Möglichkeit ihrer Besserung: *Infideles autem homines isti, et a diabolo seducti, scopa vestra erunt ad castigandum vos, quia Deum pure non colitis, et tandiu vos cruciabunt, quousque justitiae et iniquitates vestrae purgentur.*[2] Nach David von Augsburg gelangt man durch Leiden wie Armut und Krankheit zu »großem Gut«, *wan armůt ist ein tvgent schůle vnd wetage ein pesem, der die*

149 Predigten, ed. GRIESHABER, Bd. 2, S. 4.
1 Vgl. jedoch HEILER, Erscheinungsformen, S. 184.
2 Hildegard, Ep. 48, PL 197,251C.

svnde ab chert.[3] Kündigt beim Propheten Jesajas Gott die Verwüstung Babels mit den Worten an, er werde es »mit dem Kehrbesen der Vernichtung wegkehren« (Jes. 14,23 *et scopabo eam in scopa terens*), so ließ sich dies tropologisch als reinigende Strafe verstehen.[4] Beim Psalmisten scheint das »Fegen des Geistes« im Sinne eines quälenden Nachdenkens und Grübelns gemeint zu sein (Ps. 76,7): *et scopebam spiritum meum.* Da von einem »Fegen« die Rede ist, konnte man dazu »Reingen« des Geistes assoziieren als konzentriertes Ausscheiden aller schlechten Gedanken und Begierden aus dem Bewußtsein,[5] vor allem in der Buße: *Dicitur poenitentia quae purgat animam, unde David: Et scopebam spiritum meum, id est animam mundabam per poenitentiam.*[6] Bei Petrus Cantor ist an ein heftiges Abkratzen mit einem (harten) »Besen der Buße« gedacht: *Et scopebam spiritum meum, scopa poenitentiae mundabam vel scabebam, scobes et sordes ejiciendo, per poenitentiam purgabam.*[7] Das Auskehren von Schmutz verweist auf die Beichte: *scopebam spiritum meum, scopis scilicet confessionis.*[8]

Auskehren des Hauses

Da die Menschen es in der Regel für erforderlich halten, ihr Haus auszufegen, wenn sie Gäste erwarten, kann die Predigt zu dem Afortiori-Argument greifen, dem »Haus des Herzens« erst recht solche Sorgfalt zuteil werden zu lassen, damit sich Gott und seine Engel darin wohlfühlen können; Caesarius von Arles: *hoc enim rogo, ut, quomodo scopis mundamus domum nostram, ut placeat oculis amicorum nostrorum, ita cum dei adiutorio ab omnibus peccatis mundemus animam, ut non displiceat oculis angelorum.*[9] Caesarius kommt von hieraus zum Gleichnis von der verlorenen Drachme, bei dem eine Frau eine Lampe nimmt, ihr ganzes Haus ausfegt und unermüdlich sucht, bis sie die Drachme wiedergefunden hat (Lk. 15,8 *nonne accendit lucernam et everrit domum et quaerit diligenter donec inveniat?*); das Auskehren des Hauses wird hier zur Bedingung dafür, die Drachme wiederfinden zu können: *In dragma*

3 FRANCIS MARY SCHWAB, David of Augsburg's »Paternoster« and the Authenticity of His German Works (MTU 32) München 1971, S. 102; vgl. S. 120, A. 133.

4 Lauretus, Silva, S. 903: *Scopat Deus terendo, quum puniendo mundat sordes ab anima.*

5 Absalon von Springiersbach, Sermo 3, PL 211,29CD: *hoc est ab illicitis desideriis purgabam spiritum meum.*

6 Alanus, Dist., PL 210,937B.

7 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 145, PL 205,347D.

8 Wilhelm von Auvergne (?), Tract. novus de poenit. 23, S. 243.

9 Caesarius von Arles, Sermo 61,2, CCL 103, S. 268; ebd.: *Ad domum animae nostrae non solum angeli, sed etiam dominus angelorum venire dignatur* [...]. *Quam felix illa anima, quae ita domum cordis sui de peccatorum sordibus voluerit emundare, et sanctis et iustis operibus adimplere, ut in ea dominum delectet habitare!* Vgl. OHLY, Art. »Haus«, Sp. 999.

nummus intellegitur, in nummo imperatoris imago agnoscitur: quomodo ergo quando domus scopatur, imago imperatoris invenitur in dragma, sic anima quando vitiorum sordibus per fructuosam paenitentiam liberatur, imago in illa creatoris agnoscitur.[10] Die Exegese des Gleichnisses ist ein bevorzugter Ort für diese Thematik, obwohl das »Ausfegen« (*everrere*) im Bibeltext nicht zur Reinigung des Hauses geschah. Gregor bezieht die Lampe als Erscheinen der göttlichen Weisheit in Menschengestalt (*Dei sapientia apparuit in humanitate*) mit ein, die ein vollständiges Durchsuchen (und Reinigen) des Gewissens erst ermöglicht; auch hier bezieht sich die Drachme auf die in der Sünde verlorene Gottebenbildlichkeit, die wieder hergestellt wird: *Accensa autem lucerna evertit domum, quia mox ut ejus divinitas per carnem claruit, omnis se nostra conscientia concussit. Domus namque evertitur cum consideratione reatus sui humana conscientia perturbatur. Qui eversionis sermo non discrepat ab eo quod in aliis codicibus legitur, emundat, quia nimirum prava mens si non prius per timorem evertitur, ab assuetis vitiis non emundatur. Eversa igitur domo invenitur drachma, quia dum perturbatur conscientia hominis, reparatur in homine similitudo conditoris.*[11] Ein deutscher Prediger folgt Gregor sehr genau: *daz haus bezaichent unser gewizzen. do in diu læut diu sein wirdich waren begunden zerchennen und an in gelauben, alle die sůnte der si in gewizzen waren, der chomen si ze rewe und ze erchantnůzze und cherten daz haus umb mit allem vleizze. do wart der pfennich funden, do wart des himlischen cheisers pilde wider geniwet an dem menschen.*[12] Tauler bezieht hingegen das kräftige Kehren einer Tenne mit hartem Besen auf Versuchung und Leiden, bei dem Gott selbst den Besen führt (*die můs Got ůberstrichen mit einem herten scharphen besemen manigvaltiger bekorunge und lidens*).[13]

In einem anderen Gleichnis nennt die Vulgata ausdrücklich »Besen«, mit denen ein Haus ausgekehrt ist. Ein unreiner Geist, der zurückkehrt in ein Haus, das er verlassen hat, trifft es rein (»mit Besen gefegt«) an; er holt sieben noch schlimmere Geister, die mit ihm dort einziehen und sich niederlassen (Lk. 11,24-26); nach der Version bei Matthäus (12,43-45) findet er das Haus zudem »leer« und (teilweise auch in der Lukas-Überlieferung) »geschmückt« vor. Dies wird in dem Sinne zu verstehen sein, daß nach dem Austreiben des Dämons das menschliche Herz zwar zum

10 Caesarius von Arles, Sermo 61,2, CCL 103, S. 268; ebd. *quia de hac re ipse dominus in evangelio dixit, quod mulier illa quae dragmam perdiderat, adubi domum suam scopis mundavit, statim dragmam quam perdiderat invenire promeruit.* Zur metaphorischen Verbindung »Münze — Bild des Kaisers — Gottebenbildlichkeit« LAU, *Nummi Dei sumus.*

11 Gregor, In Ev. II,34,6, PL 76,1249B; danach Garnerius, Gregorianum IV,3, PL 193,140D-141A; Beda, In Lc. IV, CCL 120, S. 286.

12 Predigten, ed. SCHÖNBACH, Bd. 2, S. 126.

13 Tauler, Predigten, ed. VETTER, S. 145; VOGT-TERHORST, Ausdruck, S. 117f.

Empfang eines neuen Bewohners bereitet (»rein«, »geschmückt«) war, aber von Gott (oder den Tugenden) noch nicht in Besitz genommen wurde (»leer«), so daß der Dämon mit den anderen schlimmen Geistern dort wieder einziehen kann. Beda deutet das Ausfegen des Hauses auf die Taufe, das Leersein auf den Mangel an guten Werken und den Schmuck auf geheuchelte Tugenden; das Gleichnis erklärt damit, weshalb nach der Taufe der Mensch noch sündiger werden kann, als er es vorher war: *Et cum uenerit inuenit scopis mundatam, hoc est gratia baptismatis a peccatorum labe castigatam sed nulla boni operis industria cumulatam. Vnde bene Matheus hanc domum uacantem scopis mundatam atque ornatam dicit inuentam mundatam uidelicet a uitiis pristinis per baptismum uacantem a bonis actibus per neglegentiam ornatam simulatis uirtutibus.*[14] Auch sonst kann das Fegen die Taufe meinen; Richard von St. Viktor: *Invenit vacantem, id est a bono opere cessantem, scopis mundatam, id est exorcismo et aqua baptismatis a vitiis purgatam, ornatam, id est simulatis virtutibus palliatam.*[15]

Bei solchen Deutungen ist das Fegen mit dem Besen durchweg positiv bewertet, bemängelt wird nur, daß das Haus nach dem Reinigen »leer« bleibt. Das Fegen kann hingegen als ein nur mangelhafter Reinigungsvorgang kritisiert werden, wenn dem Einhalten der jüdischen Gesetzesvorschriften (*caerimonialium observantia*) unterstellt wird, es reinige nur oberflächlich; der Teufel konnte leicht in das vom Gesetz gereinigte Haus der Synagoge mit den sieben »Todsünden« zurückkehren: *et tunc invenit eam scopis mundatam, id est caerimonialia observantem, quae purgant exteriora non interiora, id est corpus non animam, sicut scopa purgat exterius non interius.*[16] Negativ läßt sich das Fegen zudem verstehen, wenn das Haus – gegen den Bibeltext – mit »schlechten Besen« gefegt war: *talem eam invenit qualem invenire desiderat. Invenit enim eam malis scopis mundatam [...]: malae scopae quae virtutes pellunt, et vitia relinquunt, malae scopae quae pavimenta dissipant, et pulverem non ejiciunt.*[17] Ein Hinauskehren der Tugenden aus der Seele scheint auch bei Gregor gemeint zu sein, der eine Verbindung zur *domus exasperans* von Ez. 2,5 herstellt; dieses Haus bezeichne jede Seele, die Gott, den sie mit der Annahme des Glaubens als Bewohner aufgenommen

14 Beda, In Lc. IV, CCL 120, S. 235; ebd.: *Per septem malos spiritus uniuersa uitia designat.* Zur Siebenzahl der Geister als *universitas vitiorum* MEYER – SUNTRUP, Lexikon, Sp. 539f.

15 Richard von St. Viktor, Liber exceptionum II,12,14, ed. CHATILLON, S. 472; ebd.: *Immundus autem spiritus cum septem nequioribus se spiritibus domum suam vacantem, scopis mundatam et ornatam revertens inhabitat, dum diabolus cum universitate vitiorum animam baptizatam, quondam suam, a bono opere cessantem, simulatis virtutibus palliatam, per culpam iterum intrat.*

16 Alanus, Dist., PL 210,937B.

17 Bruno von Segni, In Mt. III,49, PL 165,184C. Ohne weitere Begründung Eucherius, Formulae 7, CSEL 31, S. 47: *Scopae curae superstitionis per uanam gloriam; in euangelio: et ueniens inuenit uacantem, scopis mundatam et ornatam*; Lauretus, S. 903.

hat, durch verkehrte Sitten wieder hinauswirft. *Vnde etiam, sicut Veritatis uoce cognouimus nequissimus spiritus cum septem aliis rediens, domum scopis mundatam inuenit, quia mentem a uirtutibus alienam replet.*[18] Obwohl von einem erneuten Beschmutzen nach der Reinigung nicht die Rede ist, sieht Paracelsus im Einkehren der Teufel ein Verunreinigen (»Bescheißen«) des Hauses; dieses steht für den Gedanken des Rückfalls in die Sünde nach der Beichte: *Das ist das haus, aus dem der teufel triben ist worden, und sauber gefegt, so einer in bekanntnus seiner sünd kombt. aber so derselbig nit in reu und leid bleibt, so bleibt er nit sauber, sonder bescheißt sein haus wieder. das seindt die teufel, die der alt teufel wieder mit ihm bringt, und machts böser, dann es vor nit gesein ist.*[19]

Außerhalb der biblischen Tradition kann etwa die Kirchweihpredigt ein Ort sein für diese Metaphorik. So kommt Honorius vom Fegen, Wischen und Schmücken der Kirche vor dem Feiertag zum Reinigen und Schmücken des Menschen als »Tempel des Hl. Geistes« (dazu Kap. VIII,5): *In hac festivitate haec domus scopis mundatur, aqua lavatur, floribus et auleis perornatur. Ita, charissimi debemus nos hodie templum sancti Spiritus scopis confessionis purgare, stercus peccatorum eliminare, et lacrymis poenitentiae lavare, floribus bonorum operum et auleis virtutum decorare.*[20] Auch sonst bezieht sich das Fegen mit dem Besen auf die Beichte; beim Teichner steht es alternativ zur Metapher des Wäschewaschens, die freilich dominiert:

283,24 *recht sam der ein haus cher*
oder ein chlaid waschen tůt,
also ist dw peycht gut:
dw wascht dem menschen di sunt ab.[21]

Beim Meißner setzt mit dem Auskehren des Hauses ein neues Bild für die Gewissenserforschung ein, das mit dem Ausziehen des »Sündenmantels« wohl kaum in Verbindung steht:

I,11,1 *Sele, durchsich dich wol, ziu uz der sunden mantel.*
gienc in din hus unde kere daz, nim sůche, bůze, wantel.[22]

Bei der Deutung auf die Buße[23] ist der Besen die Gewissenser-

18 Gregor, In Ez. I,9,10, CCL 142, S. 128; danach Hraban, In Ez. III,2, PL 110,553D.

19 Paracelsus, De confessione et penitentia et remissione (Ders., Sämtliche Werke. Bd. II/2, ed. KURT GOLDAMMER, Wiesbaden 1965, S. 379–404) S. 399.

20 Honorius, Speculum Ecclesiae, PL 172,1106B.

21 Heinrich der Teichner, Gedichte, ed. NIEWÖHNER, Bd. 2, S. 1.

22 Meißner, ed. OBJARTEL, S. 165.

23 Abraham a Santa Clara, Werke, ed. BERTSCHE, Bd. 1, S. 69: *O sinder, sinder, berait eire herzen vndt nit spahrt auff das wasser der pueszer, kert aus durch die ware pues den vnflat, dan es wirt bald gboren werden das lamb Gotes, welches hinwek nimbt die sindten* (Jh. 1,29).

forschung (*Frequenter enim memoriae peccata se offerunt, quae scopa poenitentiae videbatur poenitens abstersisse*)[24] oder die Beichte: *es ist nit genug, das ein mensch rüwet, er musz auch den wůst zusamen fegen mit dem besen der beicht.*[25] Menschen, die nicht aufrichtig und vollständig beichten, sind wie faule Mägde, die das Haus nur in der Mitte fegen, nicht auch in den Ecken: *non pure et plane confitentes faciunt ut viles ancille, que scopant medium domus, non angulos.*[26] Ist der Beichtvater der Besen, dann läßt sich begründen, weshalb man ihn nur dann heranzieht, wenn man ihn benötigt: *Man sol ain peichtiger prauchen als ain besem, da mit man sol gar sauber keren, wenn man des bedarf, und den menschen wol übergan und kain staub der sünden in im lassen. Und wenn man des bessems nit mer bedarf, so sol man in hinder dem offen lassen ligen, bis das man sein mer bedarff. Also main ich: der beichtiger sol auch nit gemain sein, aber man sol im nach senden, und er sol selber nit komen, dar umb das die scham der beicht dem menschen nit engang.*[27]

Allegorische Besen

In der allegorischen Dichtung »Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs« erscheint die personifizierte Buße, die in ihren Händen einen Schlegel und eine Rute hält; zwischen ihren Zähnen trägt sie einen Besen. Diese merkwürdige Art, einen Besen zu tragen (*Hette ein ander den also gehalden, Man hette sij vor usser synnes gehalden*),[28] die auch nicht am Reden hindert, erklärt sich allein aus der beabsichtigten Deutung; während der Schlegel die Contritio bezeichnet, mit der die Buße Tränen selbst aus den härtesten Herzen »quetscht« (dazu Kap. XI,6c), und die Rute sich auf die Satisfactio (*Genug důn*) bezieht, meint der Besen im Mund die Zunge, mit der die Buße den Sünder beichtend reinigt und damit der *Gnade Gots, myner meisterynne* das Haus rein hält:

2118 *Myn besem ist myne zonge,*
Myne geischel und myn reynionge,
Da mit ich alle unreynikeit keren uß,
Stoßen und reynigen das huß.
Nuschit ich da inne lassen oben odir nyden
In winckel noch inn loche ligen
Ich wolle is dann alles erwegen,
Uffladen, ußstossen und abelegen

24 Petrus von Blois, De confessione, PL 207,1084D.
25 Johann Geiler von Kaisersberg (DWb XIV/2, Sp. 2410).
26 ANTON E. SCHÖNBACH, Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten, Graz 1890, S. 99.
27 Meister Ingold, Goldenes Spiel, ed. SCHRÖDER, S. 40.
28 Pilgerfahrt 1890f., ed. BÖMER, S, 44.

Durch gantze bichte aen liegen,
Aen betrug und aen bedriegen.[29]

Bei Geiler von Kaisersberg dienen Besen als Gliederungsmittel der (allegorischen) Predigt. In einem *reformierten kloster* könne ein Mensch besonders gut von Sünden gereinigt werden: *Es beschicht davon / wann in dem kloster hat man drey beßem / damit man die [un]rainikait dannen feget. welche drey besem / man in der welt nit also gewonlich braucht / als in aim kloster / da man rechtte observantz haltet. Der erst besem ist. gaistliche ůbung. Der ander. leipliche ůbunge. Der dritt. hantliche ůbunge.*[30] Diese drei allegorischen Besen werden einzeln ausgelegt, wobei eine weitere Untergliederung mit Hilfe der einzelnen *zweig oder reiß* der Besen hergestellt wird. Auf diese Weise können die Gebräuche und Einrichtungen des Klosterlebens unter dem Gesichtspunkt ihrer sündenreinigenden Wirkung in einer langen Predigt übersichtlich gegliedert vorgeführt werden.[31] Allerdings will Geiler dies nicht als Beschreibung eines tatsächlichen Zustandes verstanden wissen. Unter Anspielung auf Mt. 12,44 spricht er von einem Besen des Teufels, den viele Klosterleute bevorzugten: eitle Putzsucht und körperliche Lust. Hierbei ist von einer Sündenreinigung selbstverständlich keine Rede mehr: *Wee wee denen / die also die drey gŏtlichen beßem / auf ain ort stellen / und des bŏsen veindes beßem brauchen / tzů irer und anderer seelen verdampniß.*[32]

Aufgrund der hier gezeigten Bedeutungstraditionen können unmetaphorische Besen in eine »spiegelnde« Buße einbezogen sein. Da der vermeintliche Mönch Marinus durch seinen Fehltritt das Kloster beschmutzte, soll er es nun zur Buße unmetaphorisch ausfegen; bei Clemens Brentano verhängt in der poetischen Bearbeitung der Marina-Legende der Abt mit dem Waschen der Kleider, dem Putzen und Flicken der Schuhe sowie mit dem Wasserholen noch drei weitere Analogie-Strafen:

Konnt' deine Schuld dies Haus so arg beflecken,
So halt' fortan es deine Buße rein,
Den Wust und Unrat feg' aus allen Ecken
Von heut an täglich deine Hand allein.

Besudelt und zerrissen hast du leider
Mit böser Lust dein geistliches Gewand,

29 Pilgerfahrt, ed. BÖMER, S. 49; ebd. 2143–2148, S. 50: *Nun hant ir alle do War umb ich den besem also In myme monde han Gehabt und auch gedran, Wie ich davon dun bichtonge Durch eigentliche underscheidonge.*

30 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 287.

31 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd. 2, S. 287–296.

32 Johann Geiler von Kaisersberg, Werke, ed. BAUER, Bd 2, S. 296.

Drum reinige fortan der Brüder Kleider
Und dieses Hauses Linnen deine Hand.

Dein Wandel hat mit schreienden Skandalen
Den Ruf des Klosterwandels arg beschmutzt,
Drum werden künftig alle die Sandalen
Des Klosters nur von dir geflickt, geputzt.

Und weil das Wasser Gott in Zornes Tagen
Und Gnadentagen reinigend bestellt,
Sollst du ins Haus auch alles Wasser tragen;
Denn deine Schuld ist gleich der Schuld der Welt.[33]

8. Getreidereinigung

a) Dreschen und Worfeln

Die verschiedenen Arten der Reinigung des Getreides waren wohl jedem Menschen des Mittelalters vertraut. Er kannte die Verfahren des Dreschens durch Treten (von Tieren oder Menschen), durch Schleifen (mit Dreschschlitten) oder durch Schlagen (mit Stöcken oder später zweiteiligen Dreschflegeln);[1] gleiches gilt für das anschließende Sondern des Korns von der Spreu durch Schwingen in Wannen oder Hochwerfen in den Wind (»Worfeln«). Diese Vielfalt des Alltagslebens spiegelt sich kaum in der geistlichen Metaphorik wider, die bei der überwältigenden Zahl der Belege auf eine Bibelstelle Bezug nimmt:[2] Johannes der Täufer kündigt dort mit dem Erscheinen des Messias das Gericht als unmittelbar bevorstehend an: *Cuius ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam, et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem conburet igni inextinguibili* (Mt. 3,12; vgl. Lk. 3,17); in der berühmten Übersetzung Martin Luthers: *Vnd er hat seine Worffschauffeln in der hand / Er wird seine Tenne fegen / vnd den Weitzen in seine Schewnen samlen / Aber die Sprew wird er verbrennen mit ewigem Fewr.*[3] Dies entspricht jenem anderen Bild des Täufers, die Axt sei schon an die Wurzeln der Bäume gelegt (Mt. 3,10; vgl. Lk. 3,9), wozu assoziiert werden muß: Gefällt sind die Bäume aber noch nicht. So hält auch

33 Brentano, Werke, edd. FRÜHWALD u.a., Bd. 1, S. 636.

1 Dazu im Überblick HEINRICH BECK – GÜNTER WIEGELMANN, Art. »Dreschen« (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 6, Berlin – New York ²1986, S. 180–184).

2 In der geistlichen Literatur findet sich diese Bildlichkeit sonst dort, wo der spirituelle Sinn als Korn verstanden wird, das die Allegorese aus den verhüllenden Spelzen des Buchstabensinns gewinnt; dazu LANGE, Speise, S. 109f.; SPITZ, Metaphorik, S. 68ff. (u.ö. s. Register s.v. »Spelze, Spreu«).

3 Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 1971.

Christus zwar die Wurfschaufel schon in der Hand, doch er hat mit der Arbeit noch nicht angefangen.[4] Beides ist wichtig für die Funktion solcher apokalyptischen Metaphern als Bußaufruf: Nur weil das Gericht noch nicht begonnen hat, ist es für die Buße noch nicht zu spät. Da aber alle Vorbereitungen bereits getroffen sind (Axt schon am Baum, Wurfschaufel schon in der Hand), duldet sie auch keinen Aufschub mehr. »Jetzt« ist die Zeit, sich zu bekehren, morgen wäre es vielleicht schon zu spät.

Die Wurfschaufel des Gerichts

Die Gerichtspredigt des Täufers hat sich durch das Kommen Jesu nicht erfüllt; was damals als unmittelbar bevorstehend erschien, steht immer noch aus. So wurden diese einprägsamen Bilder auf die Wiederkehr Christi am Ende der Zeiten bezogen. Etwa in der frühmhd. »Summa theologiae«: *zi jungist in offinimo zorni   di heliwin scheidit er von demo chorni.*[5] Oder bei Frau Ava:

234 *Da sceidet sich diu helewe von dem chorne,*
daz gescihet an dem jungisten zorne,
diu guoten ze der zesewen,
daz sint die genesenen,
di ubelen ze der winstern,
si werdent al gewindet
an dem vrone tenne,
dar denche, swer so welle.[6]

Wie bei Augustin,[7] so ist auch bei Gregor dem Großen dieses hinausgeschobene Jüngste Gericht erstaunlich nah. Schon liegen bei ihm die

4 Deshalb ist es nicht ganz korrekt, bei der Darstellung Christi mit der Wurfschaufel aus dem Kölner Schnütgen-Museum (12. Jh.) zu sagen, sie zeige den Richter, "wie er die Spreu vom Weizen sondert" (HARTMANN, Wörterbuch, S. 489; nach PETER BLOCH, LCI 1, Sp. 407; u.v.a.). Abgesehen davon, daß dort von Spreu oder Weizen nichts zu erkennen ist, entspricht die funktional sinnlose Gebärde des Hochhaltens der Schaufel durch den sitzenden (!) Christus genau dem Mahncharakter des auf einem Spruchband mitgeteilten Täuferworts Lk. 3,17, in dem das In-der-Hand-Halten der Schaufel schon als gegenwärtig, das Reinigen der Tenne als etwas Zukünftiges bezeichnet wird. Hinzu käme hier noch als weitere — nur im Bild enthaltene — Mahnung: Der Richter hat schon Platz genommen!

5 Summa theologiae 301f. (Gedichte, ed. SCHRÖDER, S. 41). Weiteres bei FREYTAG, Kommentar, S. 166; HARTMANN, Wörterbuch, S. 488f.; vgl. DWb XIV/2, Sp. 1458-1460, 2183f. Z. B. Eucherius, Formulae, CSEL 31, S. 15: *Uentilabrum examen iustitiae dei*; Ps.-Melito, Clavis (PITRA, Bd. 2, S. 439); Lauretus, S. 1026; Hraban, De universo XXII,14, PL 111,611D; vgl. ebd. XIV,30, 411D: *Ventilabrum itaque Dominus in manu, id est, judicii discrimen habet in potestate.*

6 Frau Ava, Das Jüngste Gericht (Dichtungen, ed. MAURER, Bd. 2, S. 509).

7 Dazu POQUE, Langage symbolique, S. 151-157.

Ähren auf der Tenne, welche die Kirche bedeutet.[8] Auch ist die Zeit des Dreschens bereits gekommen (*Triturae quippe tempus est...*),[9] doch darauf, daß Christus mit der Wurfschaufel erscheint, müssen wir noch warten. *Quid enim electi quique sunt, nisi frumenta Dei caelestibus horreis recondenda? Quae nunc in tritura areae paleas tolerant, quia in hac purgatione sanctae Ecclesiae mores contrarios reproborum portant, quousque haec internus agricola uentilabro iudicii dirimat, et in superna habitacula electos suos, quasi munda iam grana suscipiens, aeternis paleas ignibus tradat.*[10] An dieser Stelle werden offenbar zwei verschiedene Arbeitsphasen der Getreidereinigung metaphorisch genutzt: das Ausdreschen der Ähren als Bild für die irdische Situation des Gottesvolkes, sowie das endgültige Trennen der Körner von den sie teilweise immer noch umgebenden Spelzen[11] durch Worfeln als Metapher des Gerichts. Da der kommende *internus agricola*, der wenig später auch als *supernus agricola* bezeichnet wird, nur der wiederkehrende Christus als Richter sein kann, wird sich das in diesem eschatologischen Kontext nicht näher bestimmte *internus* auf sein derzeitiges Verborgensein beziehen. Doch kann man auch daran denken, daß Christus nach dem »Inneren« richtet, also danach, wie der Mensch trotz aller Verstellungskünste wirklich ist. Denn gerade dies ist uns unbekannt, weshalb wir auch nicht wissen, ob sich in manchen Spelzen nicht doch noch gute Körner verbergen (*...et adhuc grana sub paleis latent. Nullus ergo ex area fructus expectabitur, si hoc solum in ea esse creditur, quod superficie tenus uidetur*).[12] Gute und Böse sind also »vermischt«[13] – womit allen häretischen Wunschvorstellungen von einer Kirche der »Reinen« eine illusionslose Absage erteilt wird.[14] Aus ihrer Erfahrung

8 Gregor, Mor. XXXI,7,9, CCL 143B, S. 1556 (zu Hiob 39,12): *Quid aliud area nisi Ecclesia debet intellegi, de qua praecursoris uoce dicitur: »Et permundabit aream suam«* (Mt. 3,12)?; danach Bruno von Segni, In Job, PL 164,679D-680A; Rupert, In Job, PL 168,1169D-1179A; schon Philippus, In Job, PL 26,772C, läßt Gott von der *area Ecclesiae meae* sprechen. »Tenne« für »Kirche« sonst (meist zu Mt. 3,12) Eucherius, Formulae, CSEL 31, S. 15; Ps.-Melito, Clavis (PITRA, Bd. 2, S. 438); Hraban, De univ. XIV,30, PL 111.411C: Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,865B; Alanus, Dist., PL 210,708D-709; Lauretus, S. 133.

9 Gregor, Mor. XXVI,41,76, CCL 143B, S. 1323.

10 Gregor, Mor. XXVII,30,54, CCL 143B, S. 1373f.; zur Stelle FRICKEL, Deus, S. 122; DAGENS, Grégoire, S. 184.

11 Zu »Spreu« als Metapher für Sünder und Verdammte HARTMANN, Wörterbuch, S. 403f.; vgl. ThLL X/1, Sp. 114f. Eucherius, Formulae, CSEL 31, S. 16; Ps.-Melito, Clavis (PITRA, Bd. 2, S. 432); Ps.-Hraban, Allegoriae, PL 112,1019A; Alanus, Dist., PL 210,887C; Lauretus, S. 761; Hraban, De universo XIX,2, PL 111,506B: *Stipula autem ac paleae peccatores significant, qui apti sunt ad incendium aeternum.*

12 Gregor, Mor. XXVI,41,76, CCL 143B, S. 1323.

13 Gregor, Mor. XX,39,76, CCL 143A, S. 1059: *Sic in tritura areae grana sub paleis premuntur, sic flores inter spinas prodeunt, et rosa quae redolet crescit cum spina quae pungit.*

14 Otto von Freising, Chron. V,prol., edd. HOFMEISTER - LAMMERS, S. 374: *sed permixtam tanquam grana cum paleis.*

wissen die Menschen zudem, daß es auf jeder Tenne mehr Spreu als Weizen gibt, woraus bildlogisch folgt, wenn die Kirche eine Tenne ist, daß es auch in ihr mehr Böse als Gute gibt, und damit mehr Menschen, die im ewigen Feuer der Hölle verbrannt werden, als solche, die in die himmlische Scheune gelangen (*Quia uero in ea iustiores paucos, iniquos autem numerosiores aspiciunt, sicut et in tritura frugum maior est multitudo palearum...*).[15] Angesichts der Überzahl und -macht der Bösen müssen die Guten sie geduldig ertragen,[16] bis nach dem Gericht nur noch die »reinen« Heiligen übrig bleiben, die dann — von aller sie bedeckenden Spreu befreit — in ihrer weißen (hellen?) Farbe der Gerechtigkeit erstrahlen: *Cumque aristae franguntur, granorum candor ostenditur, quia iniquis in supplicia aeterna cadentibus, sanctorum iustitia quanta ueritate candeat demonstrantur.*[17] Wie immer auch diese Metaphorik weiter ausgeführt wird — ob der Wind der Versuchungen die falschen Christen wegen ihrer Unbeständigkeit als leichte Spreu fortwehen kann,[18] oder ob die Bösen deshalb in die Verdammnis kommen, weil der Blitz des Gerichts nur Spreu entzündet, doch kein Korn[19] — in fast allen

15 Gregor, Mor. XXVI,41,76, CCL 143B, S. 1322. Hraban, De universo XIV,30, PL 111,411CD: *per aream vero praesens ecclesia designatur, in qua procul dubio, quod lugubre satis est, »Multi sunt vocati, pauci vero electi«* (Mt. 22,14); *pauca grana supernis recipienda mansionibus, in comparatione multorum, quae flammis sunt mancipanda perpetuis*; vgl. Johannes Chrysostomus, In Mt. XI,7, dt. BAUR, BKV I/23, S. 192f.: »...trennen wir uns nicht von unseren Brüdern, wenn sie auch scheinbar gering an Zahl und armselig sind. Auch das Getreide ist ja der Menge nach geringer als die Spreu, dem Gehalt aber nach besser. Sieh also nicht auf das, was äußerlich in die Augen fällt; es ist dem (höllischen) Feuer geweiht«.

16 Gregor, In Ev. II,38,8, PL 76,1287B: *Tanto ergo magis mali tolerandi sunt, quanto et amplius abundant, quia et in areae tritura pauca sunt grana quae servantur horreis, et grandes acervi palearum qui ignibus comburuntur.* Honorius, Eluc. I,33, PL 172,1134C: *D. Debent tolerari mali, cum Christus Judam toleravit? M. Mali in Ecclesia sunt tolerandi, sed non imitandi; quoadusque ille cum ventilabro veniat, qui grana de paleis excutiat, et zizaniis igni traditis triticum in horrea sua recondat.* Vgl. RUBERG, Schweigen, S. 286, A. 143.

17 Gregor, Mor. XVII,10,13, CCL 143A, S. 859 (zu Hiob 24,24 unter Berufung auf Mt. 3,12): danach Garnerius, Gregorianum XIV,23, PL 193,436. Kürzer Rupert, In Job, PL 168,1068D-1069A, wo die Aussage über die weiße Farbe der Körner fortgelassen wird; offenbar hat auch Rupert nicht verstanden, um welche Getreidesorte es sich handeln soll.

18 Gregor, Mor. XXIX,6,11, CCL 143B, S. 1440: *Impios ergo ex ea Dominus excutit, quia hi quos nunc intima uitia possident, tunc in uoragine apertae infidelitatis cadent; atque in aceruum palearum transeunt, cum temptationis illius aura commouentur. Et quamuis se nunc sub specie fidei intra areae sinum tegunt, tunc nimirum extra granorum cumulum districti examinis uentilabro resiliunt.*

19 Gregor, Mor. XXXIV,5,10, CCL 143B, S. 1740f.: *Nam post trituram uitae praesentis, in qua nunc triticum sub paleis gemit, ita illo extremi iudicii uentilabro inter triticum paleasque discernitur, ut nec in tritici horreum paleae transeant, nec in palearum ignem horrei grana delabantur. Illa ergo fulmina locum alium nequaquam tangunt, quia uidelicet igne suo non grana, sed paleas incendunt.*

Fällen geht es um die Unterscheidung von Gut und Böse, kaum um die Möglichkeit einer Besserung. Zwar meinte Johannes Chrysostomus, wir könnten, solange wir noch auf der Tenne sind, »aus der Spreu in Weizen verwandelt werden, wie auch umgekehrt schon viele aus Weizen zu Spreu wurden«,[20] doch zeigt dieses Argument eher, wie verblaßt diese Bilder in der Sprache des Christentums teilweise waren, als daß es überzeugen könnte. Obwohl sie dazu dient, zur Umkehr aufzurufen, hat die auf das Endgericht ausgerichtete Bildlichkeit der Sonderung des Getreides für Reue und Buße offenbar keinen Platz.

Sündenreinigung durch Dreschen – *tribulatio*

Anders steht es dort, wo die »Spreu« nicht Metapher für den Sünder ist, sondern für die Sünde; wo die Guten sich nicht von den Bösen unterscheiden wie der Weizen von den Spelzen, mit denen er zusammen auf einer »Tenne« liegt – hier sollen die Menschen erst gut werden, indem das Wertvolle an ihnen (das Korn) von allem Wertlosen (der Spreu) befreit wird. Dies ist ebenfalls ein Vorgang der Getreidereinigung, den Gregor auch in apokalyptischer Hinsicht verwendet; doch anstelle von Christus drischt hier der Antichrist: *Persecutiones uero gladiorum iuxta finem mundi secuturae sunt, ut grana caelestibus horreis recondenda tanto uerius a peccatorum paleis exuantur, quanto arctius affliguntur.*[21] Diese Metaphorik, die in Formulierungen wie *tritura uitae praesentis* bereits anklang, nutzt zusätzlich die Bedingung, daß Getreide nur dann gereinigt werden kann, wenn es geschlagen, gerüttelt und herumgeworfen wird. Das in der Bibel häufige Bild des Dreschens als Zufügen von Leid oder gar als Vernichtung[22] läßt sich als Argument für die sündenreinigende Kraft des geduldigen Erleidens des von Gott zugelassenen oder bewirkten widrigen Geschicks in diesem Leben – und damit auch des Martyriums[23] – einsetzen. Verstärkend wirkte die etymologisierende Verbindung von *tribula* oder *tribulum* als Bezeichnung für einen Dreschschlitten[24] mit *tribulatio* als Bezeichnung für Widerwärtigkeit, Drangsal

20 Johannes Chrysostomus, In Mt. XI,7, dt. BAUR, BKV I/23, S. 192.

21 Gregor, Mor. XIX,9,16, CCL 143A, S. 968; dazu DAGENS, Grégoire, S. 359.

22 Dazu ARIE VAN DER BORN, Art. »Dreschen« (BL, Sp. 351).

23 Vgl. RECH, Inbild, Bd. 2, S. 484: "Der heiligen Agatha wird in einem inneren Gesicht ihr bevorstehendes Martyrium im Bilde des Dreschens gezeigt: wie der Dreschflegel die Ähren zerschlägt, so werden die Leiden der Verfolgung die Hülle des alten Menschen zerschlagen, damit das reife Korn für den Himmel befreit wird." Bei Christi Passion kann das Dreschen nur eine stellvertretende Reinigung der Menschheit meinen (Z.B. Heinrich von Kröllwitz, Vater Unser 3041ff, ed. LISCH, S. 129).

24 Solche Geräte sind auch heute noch in vielen Teilen der Welt in Gebrauch; dazu KLAUS HERRMANN, Pflügen, Säen, Ernten. Landarbeit und Landtechnik in der Geschichte, Reinbek 1985, bes. S. 55ff. mit Abb. 17.

und Leid[25] (sowie die Nebenbedeutung »Dreschflegel« von *flagellum*). Wie in der unten zu behandelnden Variante des Gerütteltwerdens in des Teufels Sieb ist auch hier immer der Gedanke bestimmend: Je mehr ein Mensch an Leid und Anfechtung (an »Kreuz«) erduldet, umso reiner wird er von Sünden, wie auch das Korn umso mehr Spelzen und anderen Schmutz verliert, je kräftiger man es drischt. Deshalb erbittet der Sünder solch ein reinigendes Leiden von Gott im Diesseits, um nicht im Jenseits gestraft zu werden (wo das Leiden nicht mehr reinigen würde):

70.1 *Doloribus hic afflige, meroribus affice,*
Per flagella modo purga, ne futuro punias;
Carnis poena, quae deliquit, redimatur anima.[26]

Bei Geiler ist das »Gedroschenwerden« im Leiden eine Voraussetzung dafür, in den Himmel (als Scheune) zu kommen: *das kórnlin das nit vnder den pflegel kumpt / das bleibt in den spruwern ligen vn(d) fressen es die mûßl.] Also (der) mensch der nit hie getrosche(n) wûrt mit dem pflegel der widerwertikeit. Wie kan der in die schür der ewigen selikeit getragen werden.*[27] Auch sonst heißt es vom Leiden in dieser Welt, daß es reinige und »die Seele sicher mache beim Jüngsten Gericht«: *Als der vlegel nutze ist dem chorn, daz er lutert von dem stro, also lutert div pin die sel vnd machet si sicher an dem iungesten vrtæil.*[28] Das in diesem Leben bereits gedroschene Korn wird beim Gericht »rein« vorgefunden: *Utilis est tribulatio, utiles sunt vitae hujus pressurae; quanto in hoc saeculo frangimur, tanto in perpetuo solidamur: quanto in praesenti tempore affligimur, tanto in futuro gaudebimus: si hic flagellis atterimur, purgati in judicio inveniemur.*[29] Wenn es beim Dreschen hier durchweg um das Reinigen von Sünden geht, nicht um das letztendliche Scheiden der Guten von den Bösen, so steht der Gedanke des Gerichts bei dieser tropologischen Metaphorik doch zumindest immer im Hintergrund; in vielen Fällen ist er direkt in die Bildlichkeit einbezogen. Das zeigt sich auch bei der Buße als freiwilliger Übernahme eines reinigenden Leidens in diesem Leben; **bevor** der Richter mit der Wurfschaufel kommt, soll auf der »Tenne der Seele« alles rein sein von »jeder Spur einer Sünde«: *Area ergo animae prius trituranda est flagellis, post purganda scopa, deinde mundanda fossorio, deinde, ne palea, vel aliquod peccati vestigium remaneat, depuranda est ventilabro ante adventum judicis,*

25 Lauretus, S. 1003f.; weitere Belege z.B. bei SCHILLING, Imagines, S. 226, A. 11.
26 Ps.-Isidor, Lamentum poenitentiae, MGH Poetae IV/2, S. 778. Vgl. noch den Merkspruch *Das Dreschen* von Scriver: MARTENS, Tabakspfeife, S. 532.
27 Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, fol. 62^{v}.
28 Bavngart, ed. UNGER, S. 256.
29 Thomas von Froidmont, Liber de modo bene vivendi 42,105, PL 184,1263D-1264A.

cujus ventilabrum in manu ejus.[30] Die Buße nimmt das göttliche Gericht in diesem Leben vorweg.

In der Emblematik können die göttlichen Prüfungen dann als dreinschlagender Dreschflegel graphisch dargestellt werden. Während Joachim Camerarius ihn von einer neutralen Hand schwingen läßt (*Tribulatio ditat*),[31] kommt bei anderen Autoren diese Hand direkt aus den Wolken, was anzeigt, daß Gott diese Drangsale nicht nur zuläßt, sondern schickt.[32]

b) Sieben

Will Schillers Luise Millerin den Herzog daran erinnern, *daß in der Sterbestunde auch die Lungen der Erdengötter zu röcheln anfangen, und das Jüngste Gericht Majestäten und Bettler in dem nämlichen Siebe rüttle,*[33] dann beabsichtigt sie, irdische Macht zu relativieren im Hinblick auf die Endlichkeit aller Menschenleben, sowie darauf, demselben strengen Endgericht Gottes wie jeder andere unterworfen zu sein. Als verbreitetes Reinigungsinstrument dient das Sieb – von solchen Vergleichen abgesehen, die nur seine Löchrigkeit meinen (z.B. »ein Gedächtnis wie ein Sieb«) – als häufiges Bild für Unterscheidung, Urteil(svermögen), »Sichten«; im Titel etwa in der »Cribratio Alkorani« des Nikolaus von Kues, der vom Standpunkt des Evangeliums aus den Koran einer kritischen Überprüfung unterziehen will.[34] Das göttliche Gericht als ein Trennen der Guten von den Bösen (wie auch die Prüfung und Läuterung der Menschen in Anfechtung und Leiden) erscheint meist als Sieben von Getreide (*Da wirst du den Weitzen sichten, Wie du findest, jeden richten*)[35] – ein Vorgang, der im Anschluß an das Ausdreschen der Feinreinigung der Körner diente. An Bibelstellen bot sich neben Amos 9,9[36] und Sir. 27,5[37] vor allem Lk. 22,31 an, wo Jesus zu Petrus sagt:

30 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 145, PL 205,348A.

31 HENKEL – SCHÖNE, Emblemata, Sp. 1096f.; SCHILLING, Imagines, S. 227.

32 So bei Rollenhagen, Sinn-Bilder, ed. WARNCKE, S. 202f.; sowie bei Hohberg, Lust- und Arzeneygarten, ed LESKY, Nr. 142: *Percutiar, modo fructum habebam*, wo dies mit der Metaphorik des Unwetters verbunden wird.

33 Schiller, Kabale und Liebe III,6 (Werke, edd. FRICKE – GÖPFERT, Bd. 1, S. 813).

34 Nikolaus von Kues, Cribratio Alkorani, ed. LUDWIG HAGEMANN (Opera Omnia, Bd. 8, Hamburg 1986); programmatisch ebd. S. 11f.

35 Sigmund von Birken, Der geistliche Lockheerd und Fallstrick (Kirchenlied, edd. FISCHER – TÜMPEL, Bd. 5, S. 79).

36 Vulgata: *Ecce enim ego mandabo et concutiam in omnibus gentibus domum Israhel, sicut concutitur in cribro et non cadet lapillus super terram*; Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 1606: *Gleich wie man mit einem Sieb sichtet / Vnd die Körnlin sollen nicht auff die erden fallen.*

37 Vulgata: *Si in pertusura cribri remanebit stercus, sic aporia hominis in cogitatu illius*; Luther, Schrifft, ed. VOLZ, S. 1789: *WEnn man siebet / so bleibet das vnflettige drinnen / Also / was der Mensch furnimpt / so klebet jmer etwas vnreins dran.*

»Simon, Simon, der Satan hat begehrt, euch wie Weizen zu sieben« (*Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum*). Wie im Alten Testament Hiob,[38] so hat Satan, der die Menschen nicht ohne Zustimmung Gottes auf die Probe stellen darf, im Neuen Testament sich die Apostel ausgebeten, um sie zu versuchen.[39] Er will bei ihnen Sünden provozieren, die in der Metaphorik des Siebens als Unrat zutage treten. Diese dem Reinigen genau entgegengesetzte Absicht, die es auf den Schmutz abgesehen hat, wird durch Rütteln als Zufügen von Leid realisiert, indem der Teufel die Menschen wie Körner in einem Sieb nach seinem Willen hin- und herbewegt. Auf dieses Gerütteltwerden kommt es in den meisten Fällen an, wo »sieben« nahezu synonym mit »versuchen« und entsprechenden Ausdrücken verwendet wird – bei den Nachstellungen des Teufels überhaupt,[40] wie etwa bei sündhaften Gedanken, die geistliche Menschen quälen (z.B. *Haec enim sunt, quae quotidie monachos cribrant sicut triticum*),[41] oder bei der »Zerstreuung« des Denkens, die zu gutem Handeln unfähig macht: *Ir sechent wol, wenn man daz korn zerwirft oder ritret, so kan es nit by ainandren beliben, sunder es felt ain körnli hi us, daz ander dort hinus, und werdent zerströwt. Also begert der bös gaist den gaischlichen ze ritren, daz ist, im sin herzt ze vertusen, darumb daz er ungeschickt werd zů allen tugenden.*[42]

Daß der Teufel mit seinem Sieben – ganz gegen seinen Willen – die Guten läutert, klingt bei Otfried an, der dieses Sieben auf den Geist (*thaz muot*) der Apostel bezieht.[43] Es spendet den Guten auch *Trost*

38 Bruno von Segni, In Lc., PL 165,444B: *Sicut enim olim beatum Job, ita et apostolos ex Dei permissione cribravit, si quid fortasse zizaniae, et corruptionis in eis inveniret*; die Verbindug zur Hiob-Versuchung schon Didymus, In Job, Bd. 1, dt. HENRICHS, S. 255; vgl. Hieronymus, Ep. 22,4, CSEL 54, S. 148: *Iob subuertere cupit et deuorato Iuda ad cribrandos apostolos expetit potestatem.*

39 Anders als bei Hiob wurde ihm diese Genehmigung bei den Aposteln nicht erteilt: Innozenz III. (?), In VII ps. poenit., Prooemion, PL 217, 973D-974A.

40 Z.B. Gregor, Ep. VII,24, CCL 140, S. 479: *et maligno spiritui quaerenti animas cribrare pro nulla causa locum non dare*; Bruno von Segni, Sent. V,2, PL 165,1024B: *Ipsos Christi discipulos cribrare non timuit*; Lauretus, S. 294: *Tentans diabolus*; Luther, Predigt auf dem Schloß Pleißenburg zu Leipzig (24. Mai 1539), WA 47, S. 777: *Lasset uns aber wacker seyn wider den Satan, der uns gedencket zu sichten wie den Weitzen*; vgl. Zedler, Bd. 37, Sp. 974: *Wenn also das Wort Sieb in heiliger Schrifft und zwar Luc. XXII,31. vorkommt, bedeutet solches die Versuchung des Satans, da er die Menschen, wie in einem Siebe, rűttelt und schűttelt, harte angreifft, bald zu Rechten und Lincken mit Hoffart, Geitz, Fűllerey, Ungedult, Mißtrauen und Verzweiffelung, davon mancher ausfällt, und ewig verlohren geht.*

41 Ps.-Augustinus, Ad fratres in eremo 40, PL 40,1313.

42 Johannes Pauli, Predigten, ed. WARNOCK, S. 199.

43 Otfried, Evangelienbuch IV,13,15f., edd. ERDMANN - WOLFF, S. 181: *Gerota iuer harto selb ther widarwerto, thaz muasi er redan iu thaz muot, so man korn in sibe duat*; HARTMANN, Wörterbuch, S. 252.

wider die innerliche, heimliche, verborgene Anfechtung des leidigen Satans durch böse, lästerliche, Herz plagende, unruhige, ängstliche Gedanken.[44] Tröstlich ist vor allem, daß der Teufel Erlaubnis bei Gott einholen muß: *Und wenn's ihm GOtt gleich erlaubet, so setzet Er ihm doch ein Ziel und hält ihn wie einen Kettenhund.*[45] Zu diesem Kapitel in Johann Arndts »Vom wahren Christentum« schuf ein Illustrator[46] ein Emblem mit dem Motto *Das Rütteln säubert* (Nr. 37). Es zeigt ein Getreidesieb, das in späteren Ausgaben von einem Landarbeiter in einer Scheune geschüttelt wird; Staub oder andere kleine Teilchen fallen zu Boden.[47] Der Prosakommentar bezieht dies auf die Anfechtungen, mit denen der Christ *gesichtet wird*; sie nützen, *weil er dadurch nur desto mehr von den noch anklebenden Lastern gesäubert wird.* In den Versen zum Emblem heißt es:

Es muß das Herze ja von allem Unbestande,
Und Wankelmut, und falschem Heuchelschein
In diesem Jammerlande
Gesäubert sein,
Soll es dem HErren, deinem GOtt,
Ein reines Brot
Ein angenehmes Opfer geben,
Und wohlgefällig sein in dem und jenem Leben.
Drum leide dich, erseufz' und stehe stille,
Wenn dich der Bösewicht verfolgt und drängt.
Gedenk: Es ist des liebsten Vaters Wille,
Der solches über mich verhängt.[48]

44 Arndt, Christentum II,54 (Titel), S. 421.

45 Arndt, Christentum II,544, S. 422; der Teufel als Kettenhund z.B. Caesarius von Arles. Sermo 121,6, CCL 103, S. 507; vgl. PL 39,1820 (Ps.-Augustinus).

46 Auch zur Frage der Autorschaft DIETMAR PEIL, Zur Illustrationsgeschichte von Johann Arndts »Vom wahren Christentum«. Mit einer Bibliographie (Archiv für Geschichte des Buchwesens 18, 1977, Sp. 963-1066).

47 Zu diesem Emblem ELKE MÜLLER-MEES, Die Rolle der Emblematik im Erbauungsbuch, aufgezeigt an Johann Arndts »4 Büchern vom wahren Christenthum«, Diss. Köln 1974, S. 176, 321f., 375, Abb. 37f.; SCHILLING, Imagines, S. 226f.

48 Arndt, Christentum, zwischen S. 422-23.

XII. Nachbetrachtungen

1. Materielle, rituelle und metaphorische Unreinheit

Das Sprechen über die Sünde in Ausdrücken aus dem Bereich von Schmutz und Unreinheit ließ sich in dieser Arbeit in vielfältigen Formen breit dokumentieren. Dabei erwies sich das in der Metaphernforschung übliche proprie/translate-Schema in mehrfacher Hinsicht als unzureichend. Denn erstens ist als Bildspender für die Metaphorik der Unreinheit neben der Verunreinigung durch eine Materie immer mit der alten Tradition ritueller Unreinheit zu rechnen, die mit materiellem Schmutz kaum etwas zu tun hat. Zudem setzt bereits die Qualifizierung einer Materie (an einem Ort, in einer Situation) als »Schmutz« eine Entscheidung voraus, die sich von der Abwertung etwa einer Handlung als »unrein« nicht grundsätzlich unterscheidet. In beiden Fällen ist etwas anders, als es sein soll, es ist verächtlich und muß – wenn möglich – verändert werden. Auch auf der bildempfangenden Seite sind die Abgrenzungen nicht immer leicht vorzunehmen. Die Schwierigkeit, zwischen einer allgemein-ethisch und einer theologisch verstandenen Verfehlung zu unterscheiden, stellt sich bei allen Metaphoriken; in der Regel läßt der Kontext Aufschluß darüber zu. Manche Stellen, wie etwa der Spruch »Wenn Sünde nicht Sünde wäre, dann sollte man sie doch wegen ihrer großen Unreinheit unterlassen« (s. Kap. I,15), zeigen jedoch, daß »Unreinheit« auch dann nicht notwendig den Aspekt des Sündhaften meint, wenn ausdrücklich von »Sünde« die Rede ist. Bei der negativen Wertmetaphorik der Unreinheit kommt hinzu, daß sie Geringschätzung und Abscheu auszudrücken vermag, ohne damit auf eine Verfehlung zu zielen. In manchen Fällen, etwa bei der Warnung vor der menschlichen Sexualität in aszetischer Absicht, ging solch eine »Unreinheit« dann aber leicht in die Unreinheit der Sünde über, was sich ähnlich auch bei ritueller Unreinheit beobachten ließ. Die durch die Homonymie des Unreinen bedingte Unschärfe der Formulierungen trug wahrscheinlich mit bei zur Ausweitung dessen, was als »Sünde« galt. Jedenfalls drängt sich häufig der Eindruck auf, der ungewöhnliche »Erfolg« der Unreinheits-Metaphorik liege nicht zuletzt in ihrer sprachlichen Unschärfe begründet.

Für die religiöse Sprache ist das Verhältnis zu Gott wichtiger als das Verhältnis zu irdischen Dingen. Das Christentum stellt zudem, wie manch andere Religion oder philosophische Tradition (z.B. Platonismus), das Geistige weit über das Materielle. Für die Metaphorik heißt dies, daß der Ebene des Bildempfängers ein erheblich größerer Stellenwert zukommt als dem bildspendenden Bereich, der ihr gegenüber oft so weit abgewertet wird, daß die metaphorische Bedeutung beinahe wie das Eigentliche erscheinen kann. Die Vergeistigung der rituellen Unreinheit

im Neuen Testament leistete hier Vorschub: Nur auf innere Reinheit kommt es an, nicht auf das formale Freisein von ritueller Befleckung (z.B. Mt. 15,11ff.; Tit. 1,15).[1] Selbst dort, wo rituelle Reinigungs- und Reinheitsregeln weiter fortbestehen, wird das geistige Verständnis als Reinigen oder Freisein von Sünde ausdrücklich als das wichtigere hervorgehoben. Gleiches gilt von materiellem Schmutz. Von strengen Asketen und Büßern abgesehen, die den Schmutz (und den dadurch verursachten Hautausschlag), den man sich als Einsiedler in der Wüste zuzieht, für gänzlich unwichtig hielten, sofern man nur (in der Taufe) von Sünden rein gewaschen sei (*Scabra sine balneis attrahitur cutis? Sed qui in Christo semel lotus est, non habet necesse iterum lavari*),[2] stand der Sinn körperlicher Reinlichkeit – wenn auch in unterschiedlicher Ausformung und Intensität – wohl nie ernsthaft in Frage.[3] Doch für das Heil war dies nicht von Belang; Gott, so heißt es, stößt sich nur am Schmutz der Sünden: *Deus enim non nisi sordes vitiorum abhorret.*[4] Wenn es letztlich nur auf den Sündenschmutz ankommt, dann ist auch nur der Sünder wirklich »unrein«: *Nieman ist unreine wan von sünden eine.*[5] Diesen prägnanten Freidank-Spruch fügt Hugo von Trimberg einer interpretierenden Paraphrase von Jes. 1,16-18 an, als ob mit zur Bibelstelle gehörte, was er autoritativ aussagt: *Wenne nieman ist unreine Denne von sünden aleine.*[6]

2. Analogieargumente

Indem sie Aussagen über Transzendentes macht, stößt religiöse Metaphorik an ihre eigenen Grenzen, weshalb die Frage aufkommen konnte, ob es sich überhaupt um Metaphorik handelt (dazu Kap. I,2). Irdische Dinge oder Verhältnisse als Vergleichsgegenstände treffen das Gemeinte nur in geringem Maße. So weist David von Augsburg darauf hin, daß negative Metaphern und Vergleiche den Unwert der Sünde nicht hinreichend auszudrücken vermögen: *Geliche die sünde allem dem daz übel unde widerzæme sîn mac, sô ist diu sünde wirser.*[7] Häufig finden sich deshalb hyperbolisch oder paradox anmutende Formulierungen, die bild-

1 Vgl. FRANZ MUSSNER, »Rein« und »unrein«, jüdisch und jesuanisch-urkirchlich (DERS., Die Kraft der Wurzel, Freiburg – Basel – Wien 1987, S. 93-103).
2 Petrus Cantor, Verbum abbreviatum 72, PL 205,213D (nach Hieronymus).
3 Die von VIGARELLO, Wasser, beschriebene medizinische Auffassung, zu häufiges Waschen sei gesundheitsschädlich, die sich im 17. Jahrhundert nachweisen läßt, kenne ich aus dem Mittelalter nicht.
4 Salimbene von Parma, Chron., MGH SS 32, S. 571.
5 Freidank, Bescheidenheit 33,24f., ed. BEZZENBERGER, S. 97.
6 Hugo von Trimberg, Renner 20849f., ed. EHRISMANN, Bd. 3, S. 162 (dazu Kap. XI,2b »Wer reinigt?«)
7 David von Augsburg, Die vier Fittige geistlicher Betrachtung (Mystiker, ed. PFEIFFER, Bd. 1, S. 350).

lich nur bis zu einem gewissen Punkt nachvollziehbar sind. Hans Blumenberg hat ähnliche Phänomene als »Sprengmetaphorik« beschrieben.[8] Viele Belege zeichnen sich allerdings dadurch aus, daß sie nicht als besonders kühn oder gar als Bildbrüche empfunden werden. Da die Sündenreinigung durch Christus nicht mit irdischen Reinigungsvorgängen vergleichbar sei, erklärt Bernhard von Clairvaux, daß Christus »nicht wie das Wasser, das nur den Schmutz abwäscht und ihn in sich behält, uns von Sünden wusch, sondern wie ein Sonnenstrahl trocknet und Reinheit bewahrt« (*ita lavit nos a peccatis, non quidem ut aqua diluens et retinens sordes, sed veluti solis radius desiccans et retinens puritatem*).[9] Die Sonne bleibt zwar »rein«, wenn sie auf etwas Unreines scheint (dazu Kap. VII,8), auch vermag sie zu trocknen – aber reinigt sie deshalb? Obwohl man Belege finden kann, die etwa im Forttrocknen von Schmutzflüssigkeiten oder im Bleichen von Wäsche (Kap. XI,6b) ein »Reinigen« durch die Sonne erkennen, scheint hier doch eher ein Reinheitsverständnis vorzuliegen, nach dem Reinheit in der Lage ist, sich mitzuteilen. Ivan Illich versucht diesen Unterschied zu alltäglichen Reinigungsvorgängen mit dem Begriffspaar »Reinigung – Säuberung« zu fassen,[10] was verständlich und metasprachlich akzeptabel ist, jedoch nicht ganz dem sprachlichen Befund der Quellen entspricht, wo das "reinigende Segnen" wie das "säubernde Abschrubben" meist mit denselben Ausdrücken belegt wird. Verstehen läßt sich diese Vorstellung vor dem Hintergrund eines universalen Analogiedenkens, das auch in Motiven wie »Wunden heilen Wunden« oder »Tod tötet Tod« seinen Ausdruck findet. Daß die ganz und gar »reine« Sonne reinigen kann, versteht sich demnach von selbst. Diese Analogieargumente scheinen aufgrund alter und elementarer Denkformen (Analogiezauber, Ersatzopfer usw.) mindestens ebenso einleuchtend zu sein, wie ein detaillierter Rückgriff auf die Alltagserfahrung es je sein könnte. Dazu kommt die sprachliche Suggestivkraft von solchen oft mit Wortspielen verbundenen Formulierungen, die über Unstimmigkeiten auf der Bildebene leicht hinwegsehen läßt. So konnte Maria Magdalena sich mit ihrem Weinen von Sünden reinigen, obwohl es nicht ihre eigenen Füße waren, die sie mit ihren Tränen »wusch«, sondern die des Herrn (dazu Kap. XI,3c). Auch die theologischen Aussagen von der Reinigung des Wassers bei der Jordantaufe (Kap. XI,3a) und von der Passion Christi als stellvertretender Reinigung der sündigen Menschheit (Kap. V,1c) beruhen auf dem analogischen Motiv: »Wenn ein Reiner gereinigt wird, dann werden Unreine rein«.

8 Z.B. BLUMENBERG, Paradigmen, S. 131ff.

9 Bernhard, Ad milites templi de laude novae militiae 10,17 (Ders., Sämtliche Werke, ed. GERHARD B. WINKLER, Bd. 1, Innsbruck 1990, S. 300); ebd.: *Est quippe Dei sapientia ubique attingens propter munditiam suam.*

10 ILLICH, H_2O, S. 52.

3. Erfahrungsargumente

In solchem eher assoziativen Argumentieren erschöpft sich das metaphorische Sprechen über die Sünde freilich nicht. Viele Abschnitte dieser Studie konnten zeigen, daß – teilweise sehr konkret – an die (Alltags-)Erfahrung der Menschen appelliert wird, um Zustimmung für Aussagen zu erlangen. Das heißt nicht, die Schmutz- und Reinigungsarten entsprächen in Auswahl und Häufigkeit genau jenen der Alltagswelt. Wie Krankheiten und andere metaphorische Vorstellungen, so sind auch die Formen der Unreinheit weitgehend durch die Erwähnungen in der Bibel bestimmt. Weiteres kommt durch weltliche Traditionen (Philosophie; Sprichwort usw.) hinzu, ist aber quantitativ erheblich geringer anzusetzen. Am ehesten noch spielen sprachliche Eigengesetzlichkeiten eine Rolle, von denen besonders der Reim hervorzuheben ist. Der »Schimmel« der Sünde hätte gewiß eine weit geringere Bedeutung für die Metaphorik, wenn es ein anderes geeignetes Reimwort auf »Himmel« gäbe. John Hennig beobachtete an Kirchenliedern, daß »(un)sauber« erheblich seltener vorkommt als »(un)rein«, und er führt dies darauf zurück, daß sich »sauber« "praktisch nur auf »Zauber« reimen ließe, während die Reimbarkeit von »rein« in diesem Bereich sehr breit ist".[11] Die Metaphorik steht also nicht in einem Abbildverhältnis zur sonstigen sprachlichen oder außersprachlichen Wirklichkeit,[12] weshalb Gliederungen, die sich ausschließlich daran orientieren, dem Belegmaterial nicht gerecht werden können (dazu Kap. I,12).

Die Herkunft vieler Metaphern aus alten religiös-mythologischen Vorstellungen sollte den Philologen nicht dazu verleiten, anstelle der sprachlichen Analogien in der Metaphorik nur das Entstehen und die ursprüngliche Funktion eines »Symbols« zu untersuchen. Jean Daniélou scheint dieser Auffassung zu sein: "Gewöhnlich interpretiert man den Taufritus in einer Weise, daß man im Wasser, das abwäscht und reinigt, einen Hinweis auf den sakramentalen Vorgang sieht. Der wichtigste Sinn des Taufritus ist aber damit nicht erfaßt, denn zwei biblische Hinweise eröffnen andere Wege: Das Wasser hat bei der Taufe die Bedeutung von todbringender Flut, Wasser des Gerichtes, Wasser symbolisiert ja nach jüdischer Auffassung die Macht des Todes. Das Taufwasser ist aber auch Mutterschoß eines neuen Geschöpfes und weist damit ebenso auf die jüdische Symbolsprache hin, in der das Wasser auch die schöpferischen Symbolkräfte versinnbildlicht."[13] Dem steht freilich entgegen, daß in christlicher Bildersprache bei der überwältigenden Anzahl der Belege von einem

11 JOHN HENNIG, Sauber (Muttersprache 82, 1972, S. 45-51) S. 51, A. 31; allgemeiner DERS., Der Reim im Kirchenlied (Heiliger Dienst 23, 1969, S. 194-200).

12 Dazu auch SCHUMACHER, Piraten.

13 DANIÉLOU, Liturgie, S. 14.

Waschen oder Reinigen mit Taufwasser die Rede ist. Wenn auch das Eintauchen in Wasser durch die Übernahme eines jüdischen Ritus vorgegeben war, so heißt dies nicht, daß der ursprüngliche Sinn damit übernommen würde. Der Rückgriff auf die Bibel erklärt zwar die Dominanz von Wasser und Blut usw. in der Metaphorik, sagt aber offenbar nicht viel über ihre metaphorische Verwendung aus. War von Wasser bei der Taufe die Rede, dann fiel den Menschen dazu ein, was man mit Wasser eben macht: Waschen, Trinken, Bewässern von Pflanzen, Löschen von Feuer usw. – jedoch gewiß nicht die »Macht des Todes«, wenn dies auch der ursprüngliche Sinn gewesen sein mag. Trotz aller Vorgabe bei der Auswahl der Bildspender durch religiöse Traditionen kommt im metaphorischen Sprechen der Alltag dann häufig doch wieder zum Zuge. Das geht bis zu einem drastischen Pseudorealismus beim Waschen mit Blut. »Blut« ist durch die Sprache des Opfers vorgegeben, doch wie damit gereinigt wird, das erklären dann häufig Vorgänge aus dem Bereich menschlicher Erfahrung. Auch bei dem aus Bibel und Liturgie bekannten »Hyssop« (dazu Kap. XI,3b) erklärt nicht seine alte Funktion im Opferwesen das Reinigen von Sünden, sondern seine lungenreinigende Wirkung in der mittelalterlichen Medizin.

Mit der Schmutzmetaphorik läßt sich recht überzeugend die Vorstellung der Gewohnheitssünden zum Ausdruck bringen; je mehr der Schmutz überhand nimmt und je mehr er sich festsetzt und verhärtet, umso schwerer kann man ihn beseitigen. Hildegard von Bingen illustriert dies am verdreckten Brunnen: *Sicut enim lutulentus puteus putredine immundorum vermium squalidus et inveteratus, facile mundari non potest; sic etiam mala consuetudo peccatorum, difficile in eis prohibenda erit.*[14] Auch die quantitative Angemessenheit von Sünde und Buße läßt sich hiermit postulieren; da viel Wasser nötig ist, um viel Schmutz beseitigen zu können, muß der Mensch viele Reuetränen vergießen, wenn er viele oder große Sünden getan hat (dazu Kap. XI,3c Sündentilgung mit Reuetränen). Die Art der Reinigung soll nach dem Prinzip der Verhältnismäßigkeit von Zweck und Mittel der Beschmutzung angemessen sein, womit Seelsorger ermahnt werden, die genaue Abstufung der Sünden zu betrachten, um nicht allzu strenge Bußen für leichte Sünden aufzuerlegen: *quia non omnes culpae acriter ferienda sunt. Nam leues pulueris maculae melius excutiendo quam lauando aut ignem apponendo terguntur.*[15] Wo Reinigungsvorgänge ins Spiel kamen, die in der Regel von Dienern ausgeübt wurden, ließ sich der Gedanke der Selbster-

14 Hildegard, Ep. 47, PL 197,226A.

15 Gregor, In I Reg. V,156, CCL 144, S. 513; ebd. weiter in medizinischer Bildlichkeit: *Graues etiam culpae in omnibus aequa asperitate insequenda non sunt, quia uulnera corporum pro ipsorum corporum natura et robore uigorem exigunt medicinae. Plerumque tamen praelati ecclesiae, cum culpas audiunt, plus iusto inferuescunt et, dum uindictam metiuntur, nec uulnerum qualitatem nec personarum delinquentium uigorem respiciunt.*

niedrigung des Gottessohnes formulieren: *Misisti nobis, Domine, Filium tuum non ad dominandum, sed ad serviendum. Veni, inquit, non ministrari, sed ministrare* (vgl. Mt. 20,28), *sed ut salva dignitate tua et Filii tui loquar, venit Filius tuus ut sordes nostras purgaret, ut tamquam servus abjectus et vilis manibus suis sordes nostras ablueret.*[16] Das Dienen des Menschensohns bestand demnach darin, wie ein Knecht uns Menschen zu reinigen.

Nur schwer läßt sich dagegen die theologische Lehre von der Privation ("als Mangel oder Fehlen eines objektiv Guten")[17] mit dieser Metaphorik illustrieren; zumindest aufgrund der vielen Arten von Schmutz ist die Unreinheit mehr als nur ein Mangel an Reinheit. So hat man gerade die Schmutzvorstellungen für die These angeführt, in der Gnosis gelte die Sünde "als ein stoffliches Etwas, das dem Menschen anhängt, das durch das Sakrament der Taufe weggewaschen oder auch weggebrannt" werde.[18] Allerdings kann das Gefühl, »unrein« zu sein, durchaus als ein Mangel oder Defekt empfunden werden, der sich etwa in Selbstekel oder Waschzwang äußert.

Die Folgen einer Beschmutzung sind zwar unangenehm, jedoch in der Regel nicht lebensbedrohlich. Während etwa Krankheit zu Schwäche oder gar zum Tode führen kann, hat die Schmutzmetaphorik nur wenige so weitreichende Konsequenzen aufzuweisen, mit denen sich vor dem Verlust der Gnade und vor der drohenden Verdammnis warnen ließe. Hier hilft man sich mit Analogieargumenten wie »In den reinen Himmel vermag nichts Unreines einzugehen« (dazu Kap. VIII,4) oder »Der reine Gott duldet nichts Unreines« (Kap. V,1a) bzw. er verbirgt sein Antlitz vor einem Flecken im Gesicht (Kap. VI,2c). Daß Schmutz zwar befleckt, doch nicht tötet, dient gerade zur Differenzierung verschiedener Schweregrade; Gregor unterscheidet hiermit *peccatum* (also läßliche Sünde, ohne die niemand leben kann; auch Gedankensünde) und *crimen* (in etwa Todsünde): *In qua uidelicet peccatorum et criminum distinctione pensandum est quia nonnulla peccata animam polluunt, nam crimina exstinguunt.*[19] Schmutzmetaphorik eignet sich vor allem für leichte Sünden, sowie — im Hinblick auf das Reinigen — für die Möglichkeit, Sünden zu tilgen.

Mit der Metaphorik der Krankheit stimmt die der Verunreinigung darin überein, daß der Mensch anders ist, als er sein soll; beide Bildbereiche haben aber auch gemein, daß sich Abhilfe schaffen läßt. Die

16 Petrus von Blois, Sermo 24, PL 207,630C.

17 FRANK, Studien, S. 16. Vgl. RICŒUR, Symbolik, S. 179: "Sonach bleibt jede Reduktion des Bösen auf einen bloßen Seinsmangel außerhalb der Symbolik der Befleckung."

18 WILHELM BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10) Ndr. Göttingen 1973, S. 294; vgl. S. 296.

19 Gregor, Mor. XXI,12,19, CCL 143A, S. 1079; WEBER, Hauptfragen, S. 235.

Bildlichkeit des Schmutzes tendiert geradezu zur Reinigung,[20] so wie die der Krankheit zur Heilung drängt. Das ist nicht selbstverständlich. In der Metaphorik des Gestanks ist kaum eine Bildvorstellung auszumachen, wie der schlechte Zustand abzustellen wäre; dort geht es vor allem um die Unterscheidung zwischen gut und schlecht – ähnlich wie in der Vorstellungswelt des Rechts. Wenn der Sünder »schläft«, dann kann man ihn wecken; ist er erst einmal tot, dann können ihm Menschen jedenfalls nicht mehr helfen.

Doch nicht nur mit der Wahl von Bildern aus unterschiedlichen Bereichen sind verschiedene Aussagemöglichkeiten gegeben. Auch ein einzelner Bildspender wie »Staub« kann differenziert eingesetzt werden. Staub auf der Erde oder am Fuß ist unschön, doch nicht weiter problematisch; als Schmutz in den Augen hingegen ruft er Entzündungen hervor und verhindert das Sehen; aus einer Unwertmetapher wird eine Metapher des Erkenntnisverlustes. Wie die »Proprietäten« der Dinge bei der Allegorese, so sind auch hier genau zu untersuchende Eigenschaften der Bildspender für die Bedeutung von Belang.

4. Unreinheit und Erbsünde

Obwohl gerade der Gedankenkomplex der Erbsünde an alte Unreinheitsvorstellungen anknüpft (dazu Kap. I,4), so läßt er sich doch nur schwer mit konkreterer Metaphorik des Schmutzes in Einklang bringen. Die Exegese mußte von deutlicher Hyperbolik absehen, wenn sie Hiobs Klage, nicht einmal ein Kind von einem Tag sei frei von Schmutz (Hiob 14,4f.), als dogmatische Aussage über das Beflecktsein von Säuglingen nehmen wollte (dazu Kap. V,2c). Meist sind es andere Metaphern, die zur Unreinheitsmetaphorik hinzugezogen werden. Bernhard von Clairvaux holt mit einem hypothetischen Einwand weit aus, um erklären zu können, weshalb die Begierlichkeit und der Reiz zur Sünde erhalten bleiben, wenn die Erbsünde in der Taufe getilgt ist. Jemand, der über einen Steinhaufen in den Dreck falle, sei nicht nur schmutzig, sondern auch verletzt; und diese Verletzung werde durch Waschen allein nicht beseitigt: *Dixi vobis saepius, nec mente excidere debet, quoniam in casu primi hominis cecidimus omnes. Cecidimus autem super acervum lapidum, et in luto, unde non solum inquinati, sed etiam vulnerati, et graviter quassati sumus. Lavari quidem cito possumus; ad sanandum vero opus est curatione multa.*[21] Erst recht problematisch mußte es werden, wenn

20 Ähnlich, doch zu pauschal RICŒUR, Symbolik, S. 84: "es war auch nicht möglich von der Befleckung zu reden, ohne von der Reinigung zu reden."

21 Bernhard, In cena Domini 3 (Opera, edd. LECLERCQ u.a., Bd. 5, S. 69f.); ebd.: *Sed forte quaerat aliquis et dicat: »Si deletum est in baptismo quod contraximus a parentibus, cur adhuc manet cupiditas, fomes et velut incentivum quoddam peccati?«*

man begründen wollte, weshalb Eltern, die in der Taufe von der Erbsünde längst gewaschen waren, eben diese Erbsünde an ihre Kinder weitergeben können. Blieb man im Bild, dann mußte das den Gedanken der Erbsünde ad absurdum führen. Wohl deshalb wechselte man schnell von dieser in andere Metaphoriken. *Originale peccatum sic lavatur, et curatur per baptismum in parente, quod nihilominus ab eo qui curatus est, et lavatus, transmittitur in prolem, sicut videmus quod circumcisus generat filium cum præputio, et granum nudum seminatum generat granum cum palea.*[22] Im »Elucidarium« des Honorius Augustodunensis beantwortet der Lehrer diese Frage zunächst ganz in Unreinheitsmetaphern: Die Konkupiszenz des Fleisches beflecke auch bei Getauften den Samen, und dieser wiederum beflecke das Kind. Das scheint den Schüler dieses Lehrdialogs nicht zu überzeugen, denn er stellt noch einmal ausdrücklich die Frage, weshalb die Kinder von Getauften denn getauft werden müßten (*Si peccata relaxantur in baptismo, cur baptizantur qui de eis nascuntur*). Daraufhin springt der Lehrer in die Bildlichkeit der Vergiftung: *Si aliqua pasta veneno fuerit corrupta, omnes panes ex ea confecti sunt mortiferi: sic in Adam fuit massa corrupta, et ideo ex eo nati sunt omnes peccato corrupti.*[23] Hieran wird nun nicht mehr die naheliegende Frage angeknüpft, welche Wirkung die Taufe hinsichtlich der Erbsünde dann hätte: Die Vergiftung überträgt sich auf alles, was auf den ersten Teig zurückgeht.

5. Göttliche Gnade – menschliches Handeln

Friedrich Ohly hat darauf hingewiesen, daß vielen Sündenmetaphern Gnadenmetaphern gegenüberstehen, die eine Befreiung aus der Sünde vom Wirken der göttlichen Gnade abhängig machen (dazu Kap. I,4). Dazu kommen freilich auch solche Metaphern, die dem Menschen das Heil weitgehend selbst in die Hand geben. Deutlich ist dies, wo der Sünder etwa mit Almosen seine Vergehen »zurückkauft«, sein Höllenfeuer auslöscht usw. Die Reinigungsmetaphorik scheint dieser »(semi-)pelagianistischen« oder »synergistischen« Auffassung eher entgegenzukommen als etwa die Heilungsmetaphorik: Der schmutzige Mensch kann sich häufig selbst reinigen, der kranke (zumindest der schwerkranke) ist hingegen völlig auf den Arzt angewiesen. Doch gilt diese Beobachtung nur tendenziell. Beim Waschen in Christi Blut hängt die Reinigung des Sünders vollständig von der Gnade ab, und selbst dort, wo der Sünder sich mit eigenen Reuetränen reinigen soll, ist nicht selbstverständlich, daß er dies von sich aus vermag: Die Bitten um die Tränengabe weisen auch diesen Vorgang der Sündentilgung häufig als gnadenhaft aus. Ähnliches wird in Formulierungen deutlich, nach denen durch das Ver-

22 Hugo Ripelin, Comp. III,8, S. 99.
23 Honorius, Elucidarium II,15, PL 172,1145D.

gießen von Tränen eine Abwaschung der Vergehen »erlangt wird« (*per lacrimarum profusionem conquiritur ablutio delictorum*).[24] Umgekehrt gibt es auch in der Heilungsmetaphorik verschiedene Elemente, die den Menschen handelnd einbeziehen: Er muß dem Arzt sich anvertrauen, seine Wunden aufdecken, Vorschriften einhalten, eventuell ein Honorar bezahlen usw. Vor allem die Fähigkeit selbst noch des Schwerkranken, einen Arzt zu rufen, der dann die Heilung vollbringt, ließ sich gegen streng antipelagianistische Lehren ins Feld führen: »Ist jemand von einer Krankheit oder einem Fieber befallen, so ist zwar sein Körper aufs Lager geworfen, unfähig, irgend ein irdisches Geschäft zu verrichten. Aber sein Geist ruht nicht, sondern er ist mit Sorgen um seine Obliegenheiten beschäftigt, er verlangt nach dem Arzt und schickt seine Freunde zu ihm. Ebenso liegt auch die Seele seit der Übertretung des Gebotes an den Leidenschaften krank danieder und ist schwach geworden. Aber sobald sie sich dem Herrn naht und glaubt und sich von ihrem früheren, so schlechten Leben lossagt, erlangt sie Hilfe von ihm. Zwar ist sie, solange sie in der alten Krankheit daniederliegt, nicht imstande, die Werke des Lebens in Wahrheit zu vollbringen. Aber sie kann sich wenigstens angelegentlich um das Leben kümmern, den Herrn bitten und den wahren Arzt rufen.«[25]

6. Konstanz und Wandel der Sündenmetaphorik (Ausblick)

Fragen des historischen Wandels der Sündenmetaphorik konnten in dieser Arbeit oft nur am Rande behandelt werden. Trotz der erstaunlichen Konstanz vieler Metaphern, die oft von der Patristik bis in die Neuzeit reicht, ließen sich doch eine Reihe von Änderungen feststellen, die sich genauer zu untersuchen lohnten.

Als Beitrag zur Lexikologie und Phraseologie in diachroner Perspektive muß sich die Metaphernforschung der »Probleme des sprachstufenübergreifenden Wortschatzvergleichs« bewußt sein.[26] Im Zentrum des Interesses stehen könnten hierbei die vielen Genitivkonstruktionen und die — seit dem späteren Mhd. zunehmenden — metaphorischen Komposita. Für das Mittelalter (und erst recht für die Neuzeit) gilt jedenfalls Röhsers Beobachtung nicht, "daß die Zahl der Stellen, in denen Bildspender (Schmutz, Befleckung) und Bildempfänger (Sünde) in **einem** Ausdruck miteinander verbunden sind (Sündenschmutz, Befleckung der

24 Johannes Cassian, Conl. XX,8,2, CSEL 13, S. 561.

25 Ps.-Makarius, Hom. 46,2, dt. STIEFENHOFER, BKV I/10, S. 327; dazu JOSEPH STIGLMAYR, Makarius der Große im Lichte der kirchlichen Tradition (Theologie und Glaube 3, 1911, S. 274-288) S. 286.

26 FRANZ HUNDSNURSCHER, Probleme des sprachstufenübergreifenden Wortschatzvergleichs (Althochdeutsch. FS Rudolf Schützeichel, edd. ROLF BERGMANN u.a., Heidelberg 1987, Bd. 2, S. 1012-1024).

Sünde), vergleichsweise gering" sei.[27] Die ernorme Zunahme der Komposita im Frühnhd. wäre vor dem Hintergrund einer allgemeinen Sprachentwicklung »von der Wortgruppe zur substantivischen Zusammensetzung« zu betrachten.[28]

Im Anschluß an Erkenntnisse der Allegorieforschung wäre genauer auf die Frage einzugehen, wann sich die Sündenmetaphorik von der — zumindest im Frühmittelalter dominierenden — Bindung an die Bibelsprache zu lösen beginnt. Das 12. Jahrhundert stellt hier gewiß einen Einschnitt dar; eine Blüte erfährt die »alltägliche« Metaphorik im 15. und 16. Jahrhundert (Helga Schüppert). Hierbei ist freilich zu bedenken, daß Alltagserfahrungen auch dann in die Metaphorik einfließen können, wenn sprachlich zunächst an biblische Formulierungen angeknüpft wird.

In theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht wurde in diesem Buch auf eine spektakuläre Wandlungsthese verzichtet. Die Veränderungen, die sich erkennen ließen, scheinen häufig weniger in gedanklichen Neuerungen zu bestehen, als darin, daß Gedanken sich ausbreiten, die zuvor auf einen kleinen Kreis beschränkt waren. So ist gegenüber der auf dem do-ut-des-Prinzip beruhenden »gezählten Frömmigkeit« (Angenendt), die dem Sünder einen genauen Weg angibt, mit dem er sich Gott wieder gewogen machen kann, die Tendenz zu einer solche Werkgerechtigkeit ablehnenden Spiritualisierung meist auf Autoren aus dem monastischen Bereich beschränkt; im Spätmittelalter hingegen (nicht etwa erst in der Reformation) läßt sie sich auch bei Weltgeistlichen und Laien bemerken. Diese Beobachtung ist allerdings nicht so erstaunlich, wenn man bedenkt, daß zur selben Zeit die Schriftlichkeit in diese Bereiche teilweise erst Einlaß fand (und über die Spiritualität der Laien im Frühmittelalter haben wir nur wenige Zeugnisse). Mit der Ausbreitung der Literatur geht ein weiteres Phänomen parallel; auch Formen des religiösen Lebens breiten sich über die ganze Kirche aus. So wurde die im Kloster immer schon geübte Praxis des regelmäßigen Sündenbekenntnisses durch die Forderung des vierten Laterankonzils (1215) nach mindestens einer Beichte im Jahr für alle Gläubigen verbindlich; mit Jean Delumeau läßt sich hierin gewiß ein wichtiger Schritt erkennen auf dem Weg der allgemeinen »Culpabilisation« des europäischen Westens.[29]

27 RÖHSER, Metaphorik, S. 43.

28 Dazu V. M. PAVLOV, Zur Ausbildung der Norm der deutschen Literatursprache im Bereich der Wortbildung (1470–1730). Von der Wortgruppe zur substantivischen Zusammensetzung (Bausteine zur Sprachgeschichte des Neuhochdeutschen 56) Berlin 1983; vgl. ROBERT PETER EBERT u.a., Frühneuhochdeutsche Grammatik, Tübingen 1993, S. 338f. (§ S 44).

29 DELUMEAU, Le péché, S. 220f.; vgl. DENZINGER - SCHÖNMETZER, Enchiridion, S. 264 (Nr. 812).

XIII. Anhang

1. Abkürzungsverzeichnis

AASS	Acta Sanctorum
ADL	Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts
AfdA	Anzeiger für deutsches Altertum (und deutsche Literatur)
AH	Analecta Hymnica Medii Aevi
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
ATB	Altdeutsche Textbibliothek
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BL	Bibel-Lexikon (ed. HAAG)
BLV	Bibliothek des Literarischen Vereins Stuttgart
CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DNL	(Kürschners) Deutsche National-Literatur
DPhA	Deutsche Philologie im Aufriß
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DWb	GRIMM, Deutsches Wörterbuch
EM	Enzyklopädie des Märchens
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
FS	Festschrift, Festgabe usw.
FSGA	Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HA	Hamburger Ausgabe (Goethe)
HDA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HWbPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
Jb.	Jahrbuch
KLL	Kindlers Literatur Lexikon
KlP	Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike
KTA	Kröners Taschenausgaben
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie
LJb	Literaturwissenschaftliches Jahrbuch
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
AA	Auctores Antiquissimi
Dt. Chron.	Deutsche Chroniken
Epp.	Epistolae
Poetae	Poetae Latini Medii Aevi
SS	Scriptores
MMS	Münstersche Mittelalter-Schriften
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
Ndr.	Neudruck, Nachdruck
N.F.	Neue Folge, New Series usw.
PBB	(Paul und Braunes) Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
PG	Patrologia Graeca (ed. MIGNE)

PL	Patrologia Latina (ed. MIGNE)
PLS	Patrologiae Latinae Supplementum
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte
RE	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RL	Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte
RUB	Reclams Universal-Bibliothek
SB	Sitzungsbericht(e)
SC	Sources Chrétiennes
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae
ThWbAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWbNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TspMA	Texte des späten Mittelalters (und der frühen Neuzeit)
UTB	Uni-Taschenbücher
VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
WA	Weimarer Ausgabe (Luther, Goethe)
Wb.	Wörterbuch
WdF	Wege der Forschung
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum (und deutsche Literatur)
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
Zs.	Zeitschrift

2. Literaturverzeichnis I: Quellen

Vorbemerkung. Nicht abgekürzt zitierte Literatur wird hier nicht aufgeführt; sie ist an Ort und Stelle vollständig nachgewiesen und läßt sich leicht über die Register finden. Ebensowenig aufgenommen sind alle Texte, die in den bekannten Quellenreihen (z.B. PL, CCL, MGH) erschienen sind; diese schlüsselt das Abkürzungsverzeichnis (Kap. XIII,1) auf.

Abraham a Santa Clara, Huy! und Pfuy! der Welt, Nürnberg - Würzburg 1725.

-, Mercks Wienn, Wien 1680, Ndr. ed. WERNER WELZIG (Deutsche Neudrucke, Barock 31) Tübingen 1983.

-, Neun neue Predigten, ed. KARL BERTSCHE (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 278-281) Halle/S. 1930.

-, Neue Predigten, ed. KARL BERTSCHE (BLV 278) Leipzig 1932.

-, Werke, ed. KARL BERTSCHE, 3 Bde., Wien 1943-1945.

-, Wunderlicher Traum von einem großen Narrennest, ed. ALOIS M. HAAS (RUB 6399) Stuttgart 1969.

Ps.-Abraham a Santa Clara, Centi-folium Stultorum [...] Oder Hundert Ausbündige Narren, Nürnberg 1709, Ndr. (Die bibliophilen Taschenbücher 51) Dortmund 1978.

Adam de Perseigne, De mutuo amore, ed. GAETANO RACITI (Cîteaux 31, 1980, S. 297-341).

Adam von St. Viktor, Sämtliche Sequenzen, ed. FRANZ WELLNER, Wien 1937.

Alanus von Lille (ab Insulis), Liber poenitentialis, ed. JEAN LONGÈRE, 2 Bde., Löwen - Lille 1965.

Aegidius Albertinus, Hirnschleiffer, ed. LAWRENCE S. LARSEN (BLV 299) Stuttgart 1977.

Albertus Magnus, De animalibus, ed. HERMANN STADLER, 2 Bde. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 15, 16) Münster 1916-1920.

-, Commentarii in Iob, ed. MELCHIOR WEISS, Freiburg 1904.

-, Postilla super Isaiam, ed. FERDINAND SIEPMANN (Albertus, Opera Omnia, Bd. 19) Münster 1952.

-, Augsburger Predigtzyklus über den hl. Augustinus, ed. JOHANN BAPTIST SCHNEYER (Recherches de Théologie ancienne et médiévale 36, 1969, S. 100-147).

Al-Ghasâli, Das Elixier der Glückseligkeit, dt. HELLMUT RITTER, München ^{4}1989.

Ambrosius, De virginibus, ed. EGNATIUS CAZZANIGA, Turin 1948.

-, De virginitate, ed. EGNATIUS CAZZANIGA, Turin 1952.

Das Anegenge, ed. DIETRICH NEUSCHÄFER (Altdeutsche Texte in kritischen Ausgaben 1) München 1969.

Angelus Silesius (Johannes Scheffler), Cherubinischer Wandersmann, ed. LOUISE GNÄDINGER (RUB 8006) Stuttgart 1984.

Das Annolied, ed. EBERHARD NELLMANN (RUB 1416) Stuttgart 1975.

Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, ed. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT, Darmstadt ^{3}1970.

Die Griechische Anthologie, dt. DIETRICH EBENER, 3 Bde. (Bibliothek der Antike) Berlin - Weimar 1981.

Aphrahat, Unterweisungen, dt. PETER BRUNS, 2 Bde. (Fontes Christiani 5) Freiburg u.a. 1991.

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, ed. WILHELM SCHNEEMELCHER, 2 Bde., Tübingen ^{5}1987-1989.

Apuleius, Metamorphosen oder Der Goldene Esel, ed. RUDOLF HELM (Schriften und Quellen der Alten Welt 1) Berlin ^{7}1978.

Archipoeta, Die Lieder, ed. KARL LANGOSCH (RUB 8942) Stuttgart 1979.

Johann Arnd(t), Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein, Stuttgart 1908.

L. Achim von Arnim - Clemens Brentano, Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder, ed. HEINZ RÖLLEKE, 9 Bde., Stuttgart 1979.
Arnold von Lübeck, Gesta Gregorii Peccatoris, ed. JOHANNES SCHILLING (Palaestra 280) Göttingen 1986.
Augustinus, Confessiones, ed. JOSEPH BERNHART, München ²1960.
Ps.-Augustinus, Hypomnesticon Augustini contra Pelagianos sive Coelestianos haereticos, ed. JOHN EDWARD CHISHOLM, The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon Against the Pelagians and Celestians, Bd. 2 (Paradosis 21) Freiburg/Schweiz 1980.

Balderich (Baudri) von Bourgueil, Carmina, ed. KARLHEINZ HILBERT (Editiones Heidelbergenses 19) Heidelberg 1979.
Bartholomäus Anglicus, De rerum proprietatibus, Frankfurt a.M. 1601, Ndr. ebd. 1964.
Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts, ed. HELGA UNGER (MTU 24) München 1969.
Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum, ed. GÜNTER SPITZBART, 2 Bde. (Texte zur Forschung 34) Darmstadt 1982.
Johann Beer, Das Narrenspital sowie Jucundi Jucundissimi Wunderliche Lebens- Beschreibung, ed. RICHARD ALEWYN (Rowohlts Klassiker 9) Hamburg 1957.
Michel Beheim, Die Gedichte, edd. HANS GILLE - INGEBORG SPRIEWALD, Bd. 1-3/2 (DTM 60, 64, 65/1, 65/2) Berlin 1968-1972.
Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst, ed. FRANZ FALK (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 2) Münster 1907.
Die Benediktusregel, ed. BASILIUS STEIDLE, Beuron ⁴1980.
Bernhard von Clairvaux, Opera, edd. JEAN LECLERCQ u.a., Bd. 1-8, Rom 1957-1977.
Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten, edd. FRANZ PFEIFFER - JOSEPH STROBL, 2 Bde., Wien 1862-1880, Ndr. ed. KURT RUH (Deutsche Neudrucke, Texte des Mittelalters) Berlin 1965.
-, Deutsche Predigten (Überlieferungsgruppe *Z), ed. DIETER RICHTER (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 5) München 1968.
-, Sermones ad religiosos XX, ed. P. HOETZL, München 1882.
Biblia Sacra, iuxta Vulgatam versionem, ed. ROBERT WEBER, 2 Bde., Stuttgart ²1975.
Boethius, Philosophiae Consolatio, edd. ERNST GEGENSCHATZ - OLOF GIGON, München 1981.
Bonifatius, Briefe - Willibald, Leben des Bonifatius, ed. REINHOLD RAU (FSGA A 4b) Darmstadt 1968.
Sebastian Brant, Das Narrenschiff, ed. MANFRED LEMMER, Tübingen ²1968.
Clemens Brentano, Werke, edd. WOLFGANG FRÜHWALD u.a., 4 Bde., München ²1973-1978.
Johannes Brenz, Annotationes in Iob (Opera, Bd. 3, Tübingen 1578, S. 1-191).
-, Der Prediger Salomo (Solomo), Hagenau 1528, Ndr. ed. MARTIN BRECHT, Stuttgart 1970
Barthold Hinrich Brockes, Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem [...] Irdischen Vergnûgen in GOTT, Hamburg 1738, Ndr. Stuttgart 1965.
Brun von Schönebeck, Das Hohe Lied, ed. ARWED FISCHER (BLV 198) Tübingen 1893, Ndr. Hildesheim - New York 1973.
-, Gedichte, ed. F. BREUCKER (Niederdeutsches Jb. 30, 1904, S. 81-146).
Buch der Rügen, ed. THEODOR VON KARAJAN (ZfdA 2, 1842, S. 6-92).

Carmina Burana, ed. BENEDIKT KONRAD VOLLMANN (Bibliothek des Mittelalters 13; Bibliothek deutscher Klassiker 16) Frankfurt a.M. 1987.

Cicero, Tusculanae disputationes, ed. KARL BÜCHNER, München 1984.
–, De natura deorum, edd. WOLFGANG GERLACH – KARL BAYER, Darmstadt ²1987.
Balthasar Corderius, Commentaria in librum Iob (Cornelius a Lapide, Commentarii in Sacram Scripturam, Appendix 3) Paris 1874.

Die poetische Bearbeitung des Buches Daniel, ed. ARTHUR HÜBNER (DTM 19) Berlin 1911.
David von Augsburg, De exterioris et interioris hominis compositione, Quaracchi 1899.
–, Die sieben Staffeln des Gebetes, ed. KURT RUH (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 1) München 1965.
Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12, Jahrhunderts, ed. FRIEDRICH WILHELM, 2 Bde., München ²1960.
Deutsche geistliche Dichtung aus tausend Jahren, ed. FRIEDHELM KEMP, München 1962.
Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, ed. FRIEDRICH MAURER, 3 Bde., Tübingen 1964–1970.
Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), dt. ALBERT HENRICHS u.a., Bd. 1–4/1 (Papyrologische Texte und Abhandlungen 1–3, 33/1) Bonn 1968–1985.
Dionysius Cartusianus, Enarratio in Librum Job (Opera omnia, Bd. 4f., Monstrolii 1897).
–, Summa de vitiis et virtutibus (ebd., Bd. 39, Tornaci 1910, S. 7–242).
Annette von Droste-Hülshoff, Sämtliche Werke, edd. GÜNTHER WEYDT – WINFRIED WOESLER, 2 Bde., Darmstadt 1975–1978.

Ebernand von Erfurt, Heinrich und Kunigunde, ed. REINHOLD BECHSTEIN, Quedlinburg – Leipzig 1860, Ndr. Amsterdam 1968.
Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, ed. PHILIPP STRAUCH, Ndr. Amsterdam 1966.
Johann von Eck, Das Schiff des Heils, ed. GUSTAVE OTTO ARLT (Indiana University Studies 19/20, Nr. 98/99) Bloomington 1932/33.
Egbert von Lüttich, Fecunda ratis, ed. ERNST VOIGT, Halle/S. 1889.
Ekkehard IV., Casus Sancti Galli, ed. HANS F. HAEFELE (FSGA A 10) Darmstadt 1980.
Christian Enzensberger, Größerer Versuch über den Schmutz, München 1968.
Die Erlösung, mit einer Auswahl geistlicher Dichtungen, ed. KARL BARTSCH, Quedlinburg – Leipzig 1858.
Die Erlösung. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts, ed. FRIEDRICH MAURER (DLE. Geistliche Dichtung des Mittelalters 6) Leipzig 1934.
Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischem Urtext, ed. JOSEPH KLAPPER (Wort und Brauch 12) Breslau 1914.
Eugippius, Vita Sancti Severini, ed. THEODOR NÜSSLEIN (RUB 8285) Stuttgart 1986.
Albrecht von Eyb, Spiegel der Sitten, ed. GERHARD KLECHA (TspMA 34) Berlin 1989.

Antike Fabeln, dt. JOHANNES IRMSCHER (Bibliothek der Antike) Berlin – Weimar ²1987.
Hans Folz, Die Meisterlieder, ed. AUGUST L. MAYER (DTM 12) Berlin 1908.
Sebastian Franck, Paradoxa, ed. SIEGFRIED WOLLGAST (Philosophische Studientexte) Berlin 1966.
Frauenlob (Heinrich von Meißen), Leichs, Sangsprüche, Lieder, edd. KARL STACKMANN – KARL BERTAU, 2 Bde. (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, phil.-hist. Klasse III,119) Göttingen 1981.

Freidank, Bescheidenheit, ed. H. E. BEZZENBERGER, Halle/S. 1872, Ndr. Aalen 1962.
Hermann Heinrich Frey, Therobiblia. Biblisch Thier- Vogel- und Fischbuch (Leipzig 1595), ed. HEIMO REINITZER (Naturalis Historia Bibliae 1) Graz 1978.

Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, ed. WERNER SCHRÖDER (ATB 71/72) Tübingen 1972.
Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts, ed. JOSEPH DIEMER, Wien 1849.
Gedichte des Barock, edd. ULRICH MACHÉ - VOLKER MEID (RUB 9975) Stuttgart 1980.
Johann Geiler von Kaisersberg, Die Emeis, Straßburg 1516.
-, Von den XV. Aest. Eine unbekannte Predigt, ed. LUZIAN PFLEGER (Archiv für elsässische Kirchengeschichte 10, 1935, S. 139-151).
-, Die ältesten Schriften, ed. L. DACHEUX, Ndr. Amsterdam 1965.
-, Sämtliche Werke, ed. GERHARD BAUER, Bd. 1-2 (ADL 129. 139) Berlin - New York 1989-1991.
Die altdeutsche Genesis. Nach der Wiener Handschrift, ed. VIKTOR DOLLMAYR (ATB 31) Halle/S. 1932.
Gennadius. Liber ecclesiasticorum dogmatum. ed. C. H. TURNER (The Journal of Theological Studies 7, 1906, S. 78-99; Nachtrag ebd. 8, 1907, S. 103-114).
Der sogenannte St. Georgener Prediger, ed. KARL RIEDER (DTM 10) Berlin 1908.
Paul Gerhardt, Geistliche Lieder (RUB 1741) Stuttgart 1991.
Konrad Gesner, Allgemeines Thier-Buch, dt. Konrad Forer - Georg Horst, Frankfurt a.M. 1669, Ndr. Hannover [3]1983.
Johannes Goßner, Das Herz des Menschen, ein Tempel Gottes oder eine Werkstätte Satans. In zehn Sinnbildern dargestellt und erklärt, Lahr-Dinglingen [41][1982].
Gottfried von Straßburg, Tristan und Isold, ed. FRIEDRICH RANKE, Dublin - Zürich [14]1969.
Gratian, Decretum (Corpus Iuris Canonici, ed. EMIL FRIEDBERG, Bd. 1, Leipzig 1879, Ndr. Graz 1959).
Gregor von Tours, Historiarum libri decem, ed. RUDOLF BUCHNER, 2 Bde., (FSGA A 2/3) Darmstadt [5]1977 bzw. [6]1974.
Gregorius, ed. J. A. SCHMELLER (ZfdA 2, 1842, S. 486-500).
Gregorius auf dem Stein. Frühneuhochdeutsche Prosa (15. Jh.) nach dem mittelhochdeutschen Versepos Hartmanns von Aue, ed. BERNWARD PLATE (Texte zur Forschung 39) Darmstadt 1983.
Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen, Der Abentheuerliche Simplicissimus Teutsch und Continuatio des abentheuerlichen Simplicissimi, ed. ROLF TAROT (Gesammelte Werke in Einzelausgaben) Tübingen 1967.

Bruder Hans, Marienlieder, ed. MICHAEL S. BATTS (ATB 58) Tübingen 1963.
Georg Philipp Harsdörffer, Poetischer Trichter, 3 Bde., Nürnberg 1648-1653, Ndr. Darmstadt 1975.
Johann Hartlieb, Buch aller verbotenen Kunst, ed. DORA ULM, Halle/S. 1914.
Hartmann von Aue, Der arme Heinrich, edd. HERMANN PAUL - GESA BONATH (ATB 3) Tübingen [15]1984.
-, Gregorius, edd. HERMANN PAUL - BURGHART WACHINGER (ATB 2) Tübingen [13]1984.
Heinrich Heine, Sämtliche Schriften, ed. KLAUS BRIEGLEB, 12 Bde., München - Wien 1976.
Heinrich von Burgeis (Burgus), Der Seele Rat, ed. HANS-FRIEDRICH ROSENFELD (DTM 37) Berlin 1932.

Heinrich von Hesler, Die Apokalypse, ed. KARL HELM (DTM 8) Berlin 1907.
–, Das Evangelium Nicodemi, ed. KARL HELM (BLV 224) Tübingen 1902.
Heinrich von Kröllwitz (Krolewitz), Vater unser, ed. G. CHR. FRIEDRICH LISCH, Quedlinburg – Leipzig 1839.
Heinrich von Langenstein, Erchantnuzz der sund, ed. RAINER RUDOLF (TspMA 22) Berlin 1969.
Heinrich von Mügeln, Die kleineren Dichtungen, ed. KARL STACKMANN Bd. 1–3 (DTM 50–53) Berlin 1959.
Heinrich von Neustadt, Apollonius von Tyrland – Gottes Zukunft – Visio Philiberti, ed. SAMUEL SINGER (DTM 7) Berlin 1906.
Heinrich der Teichner, Die Gedichte, ed. HEINRICH NIEWÖHNER, 3 Bde. (DTM 44, 46, 48) Berlin 1953–1956.
Heinrich von Veldeke, Eneasroman (Eneide), edd. LUDWIG ETTMÜLLER – DIETER KARTSCHOKE (RUB 8303) Stuttgart 1986.
Hesiod, Sämtliche Gedichte. Theogonie, Erga, Frauenkataloge, dt. WALTER MARG, Darmstadt ²1984.
Die mitteldeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob, ed. T. E. KARSTEN (DTM 21) Berlin 1910.
Wolffgang Helmhard von Hohberg, Lust- und Arzeneygarten des Königlichen Propheten Davids, ed. GRETE LESKY (Instrumenta Artium 8) Graz 1969.
Horaz, Sämtliche Werke, Bd. 1: Carmina, ed. HANS FÄRBER; Bd. 2: Sermones et Epistulae, ed. WILHELM SCHÖNE, Darmstadt ⁹1982.
Hrotsvitha von Gandersheim, Opera, ed. HELENE HOMEYER, München – Paderborn – Wien 1970.
Hugo von Langenstein, Martina, ed. ADELBERT VON KELLER (BLV 38) Stuttgart 1856.
Hugo Ripelin von Straßburg, Compendium theologicae veritatis (Albertus Magnus, Opera omnia, ed. A. BORGNET, Bd. 34, Paris 1895, S. 1–306).
Hugo von Trimberg, Der Renner, ed. GUSTAV EHRISMANN, 4 Bde. (BLV 247, 248, 252, 256) Tübingen 1908–1911, Ndr. ed. GÜNTHER SCHWEIKLE, Berlin 1970.
Hugo von St. Viktor, Soliloquium de arrha animae – De vanitate mundi, ed. KARL MÜLLER (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 123) Bonn 1913.

Meister Ingold, Das goldene Spiel, ed. EDWARD SCHRÖDER, Straßburg – London 1882.
Innozenz III. (Lothar von Segni), De miseria humane conditionis, ed. MICHELE MACCARRONE, Lucca 1955.
Isidor von Sevilla, Etymologiae sive Origines, ed. WALLACE MARTIN LINDSAY, 2 Bde., Oxford ³1962.
–, De natura rerum, ed. JACQUES FONTAINE, Bordeaux 1960.

Jacobus de Voragine, Legenda aurea, ed. THEODOR GRAESSE, Dresden – Leipzig 1846.
–, Die Legenda aurea, dt. RICHARD BENZ, Heidelberg ⁹1979.
–, Die »Elsässische Legenda Aurea«, Bd. 1, edd. ULLA WILLIAMS – WERNER WILLIAMS-KRAPP; Bd. 2, ed. KONRAD KUNZE (Texte und Textgeschichte 3. 10) Tübingen 1980–1983.
Jakob von Vitry, The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares, ed. THOMAS FREDERICK CRANE (Publications of the Folk-Lore-Society 26) London 1890.
Jean Paul, (Sämtliche) Werke, ed. NORBERT MILLER, Bd. I/1–II/4, München 1960–1985.
Johannes Chrysostomus, Kommentar zu Hiob, ed./dt. URSULA und DIETER HAGEDORN (Patristische Texte und Studien 35) Berlin – New York 1990.
Johannes von Indersdorf, Von dreierlei Wesen der Menschen, ed. BERNHARD HAAGE, Der Traktat »Von dreierlei Wesen der Menschen«, Diss. Heidelberg 1968.

Johannes von Saaz, Der Ackermann aus Böhmen, ed. GÜNTHER JUNGBLUTH, 2 Bde., Heidelberg 1969-1983.
Johannes von Salisbury, Policraticus, ed. CLEMENS C. I. WEBB, 2 Bde., Oxford 1909.
Johann von Soest, Dy gemein bicht, ed. K. VON BAHDER (Germania 33, 1888, S. 129-158).
Jordanus von Quedlinburg, Die mittelniederdeutschen Predigten, in Auswahl ed. JOHANNES FLENSBURG, Diss. Lund 1911.
Joseps Sündenspiegel. Eine niederdeutsche Lehrdichtung des 15. Jahrhunderts, ed. EVA SCHÜTZ (Niederdeutsche Studien 19) Köln - Wien 1973.
James Joyce, A Portrait of the Artist as a Young Man, Frogmore, St Albans 1977.

Katharina von Siena, Meditative Gebete, dt. HILARIUS M. BARTH (Christliche Meister 5) Einsiedeln 1980.
Heinrich Kaufringer, Werke, ed. PAUL SAPPLER, Bd 1, Tübingen 1972.
Klosterneuburger Bußpredigten, ed. NIGEL F. PALMER (Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag, edd. KONRAD KUNZE u.a. [Texte und Textgeschichte 31] Tübingen 1989, S. 210-244).
Pfaffe Konrad, Das Rolandslied, edd. CARL WESLE - PETER WAPNEWSKI (ATB 69) Tübingen ^{2}1967.
Konrad von Fußesbrunnen, Die Kindheit Jesu, edd. HANS FROMM - KLAUS GRUBMÜLLER. Berlin - New York 1973.
Konrad von Heimesfurt, »Unser vrouwen hinvart« und »Diu urstende«, edd. KURT GÄRTNER - WERNER J. HOFFMANN (ATB 99) Tübingen 1989.
Konrad von Helmsdorf, Der Spiegel des menschlichen Heils, ed. AXEL LINDQVIST (DTM 31) Berlin 1924.
Konrad von Megenberg, Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache, ed. FRANZ PFEIFFER, Stuttgart 1861, Ndr. Hildesheim 1962.
Konrad von Würzburg, Kleinere Dichtungen, ed. EDWARD SCHRÖDER, Bd. 1, Dublin - Zürich ^{9}1968; Bd. 2, ebd. ^{4}1968; Bd. 3, ebd. ^{4}1970.
-, Engelhard, edd. PAUL GEREKE - INGO REIFFENSTEIN (ATB 17) Tübingen ^{2}1963.
-, Die goldene Schmiede, ed. EDWARD SCHRÖDER, Göttingen ^{2}1969.
-, Pantaleon, ed. WINFRIED WOESLER (ATB 21) Tübingen ^{2}1974.

Lamprecht von Regensburg, Sanct Francisken Leben und Tochter Syon, ed. KARL WEINHOLD, Paderborn 1880.
Adelheid Langmann, Die Offenbarungen, ed. PHILIPP STRAUCH (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 26) Straßburg - London 1878.
Hieronymus Lauretus, Silva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae, Köln ^{10}1681, Ndr. ed. FRIEDRICH OHLY, München 1971.
Die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca. Ein Beispiel hagiographischer Überlieferung in 16 unveröffentlichten deutschen, niederländischen und lateinischen Fassungen, ed. KONRAD KUNZE (TspMA 28) Berlin 1978.
Die kleineren Liederdichter des 14. und 15. Jahrhunderts, ed. THOMAS CRAMER, 4 Bde., München 1977-1985.
Die Lilie. Eine mittelfränkische Dichtung in Reimprosa, und andere geistliche Gedichte, ed. PAUL WÜST (DTM 15) Berlin 1909.
Adam Lonitzer (Lonicerus), Kreuterbuch, Ulm 1679, Ndr. Grünwald bei München 1962.
Lucidarius, ed. FELIX HEIDLAUF (DTM 28) Berlin 1915.
Martin Luther, Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545, ed. HANS VOLZ, München 1972.
-, Die deutschen geistlichen Lieder, ed. GERHARD HAHN (Neudrucke deutscher Literaturwerke, N.F. 20) Tübingen 1967.
Lateinische Lyrik des Mittelalters, ed. PAUL KLOPSCH (RUB 8088) Stuttgart 1985.

Marcus von Weida, [...] Außlegunge des heylgen Vater vnßers, ed. ANTHONY VAN DER LEE (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 2) Assen 1973.

Der Marner, ed. PHILIPP STRAUCH, Straßburg - London 1876, Ndr. ed. HELMUT BRACKERT, Berlin 1965.

Marquard von Lindau, De reparatione hominis, ed. HERMANN-JOSEF MAY (Regensburger Studien zur Theologie 5) Frankfurt a.M. - Bern - Las Vegas 1977.

-, Der Hiob-Traktat, ed. ECKART GREIFENSTEIN (MTU 68) München 1979.

-, Der Hiob-Traktat [...] in lateinischer Überlieferung, ed. NIGEL F. PALMER (PBB 104, 1982, S. 48-83).

-, Das Buch der zehn Gebote (Venedig 1483), ed. JACOBUS WILLEM VAN MAREN (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 7) Amsterdam 1984.

Martin von Amberg, Der Gewissensspiegel, ed. STANLEY NEWMAN WERBOW (TspMA 7) Berlin 1958.

Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, ed. HANS NEUMANN, 2 Bde. (MTU 100/101) München 1990-1993.

Der Meißner der Jenaer Liederhandschrift, ed. GEORG OBJARTEL (Philologische Studien und Quellen 85) Berlin 1977.

Der Junge Meißner, ed. GÜNTER PEPERKORN (MTU 79) München 1982.

Meisterlieder des 16. bis 18. Jahrhunderts, edd. EVA KLESATSCHKE - HORST BRUNNER (Frühe Neuzeit 17) Tübingen 1993.

Philipp Melanchthon, Reformatorische Schriften, ed. ROBERT STUPPERICH (Werke in Auswahl, Bd. 1) Gütersloh 1951.

Des Minnesangs Frühling, edd. HUGO MOSER - HELMUT TERVOOREN, Bd. 1: Texte, Stuttgart ³⁶1977.

Mittelalter. Texte und Zeugnisse, ed. HELMUT DE BOOR (Die deutsche Literatur I/1-2) München 1965.

Mönch von Salzburg, Die geistlichen Lieder, ed. FRANZ VICTOR SPECHTLER (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 175, N.F. 51) Berlin - New York 1972.

Thomas Murner, Badenfahrt, ed. VICTOR MICHELS (ders., Deutsche Schriften, Bd. I/2) Berlin - Leipzig 1927.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, ed. FRANZ PFEIFFER, Bd. 1, Leipzig 1845.

Alexander Neckham, De naturis rerum, ed. THOMAS WRIGHT, London 1863.

Das Nibelungenlied, edd. KARL BARTSCH - HELMUT DE BOOR, Wiesbaden ²¹1979.

Friedrich Nietzsche, Werke, ed. KARL SCHLECHTA, 5 Bde. Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1977.

Origenes, De principiis, edd. HERWIG GÖRGEMANNS - HEINRICH KARPP (Texte zur Forschung 24) Darmstadt ²1985.

-, Das Evangelium nach Johannes, dt. ROLF GÖGLER, Einsiedeln - Zürich - Köln 1959.

Oswald von Wolkenstein, Die Lieder, edd. KARL KURT KLEIN u.a. (ATB 55) Tübingen ²1975.

Otfried von Weißenburg, Evangelienbuch, edd. OSKAR ERDMANN - LUDWIG WOLFF (ATB 49) Tübingen ⁶1973.

Otto von Freising, Chronica, edd. ADOLF HOFMEISTER - WALTHER LAMMERS (FSGA A 16) Darmstadt ³1974.

Ovid, Metamorphosen, ed. ERICH RÖNSCH, München - Zürich ¹⁰1983.

Das Passional. Eine Legendensammlung des 13. Jahrhunderts, ed. KARL KÖPKE, Quedlinburg - Leipzig 1852, Ndr. Amsterdam 1966.

Johannes Pauli, Die Predigten, ed. ROBERT G. WARNOCK (MTU 26) München 1970.

The Irish Penitentials, ed. LUDWIG BIELER (Scriptores Latini Hiberniae 5) Dublin 1963.

Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, 2 Bde. (Spicilegium Bonaventurianum 4, 5) Grottaferrata [3]1971-1981.

Bruder Philipp, Marienleben, ed. HEINRICH RÜCKERT, Ndr. Amsterdam 1966.

Der Physiologus, dt. OTTO SEEL, Zürich - München [3]1976.

-, Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa (nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus), ed. FRIEDRICH MAURER (ATB 67) Tübingen 1967.

Filippo Picinelli, Mundus Symbolicus, lat. Augustinus Erath, 2 Bde., Köln 1687, Ndr. ed. DIETRICH DONAT (Emblematisches Cabinet 8) Hildesheim - New York 1979.

Die Pilgerfahrt des träumenden Mönchs, ed. ALOYS BÖMER (DTM 25) Berlin 1915.

Pirmin, Scarapsus, ed. URSMAR ENGELMANN, Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein, Sigmaringen [2]1976.

Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts, ed. FRANZ KARL GRIESHABER, 2 Bde., Stuttgart 1844-1846, Ndr. Hildesheim - New York 1978.

Predigten aus dem XIII. Jahrhundert, ed. HEINRICH HOFFMANN (Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litteratur, Bd. 1, Breslau 1830, S. 70-126).

Altdeutsche Predigten aus dem Benedictinerstifte St. Paul in Kärnten, ed. ADALBERT JEITTELES, Innsbruck 1878.

Deutsche Predigten des XIII. und XIV. Jahrhunderts, ed. HERMANN LEYSER, Quedlinburg - Leipzig 1838.

Altdeutsche Predigten, ed. ANTON E. SCHÖNBACH, 3 Bde., Graz 1886-1891.

Altdeutsche Predigten, ed. PHILIPP STRAUCH (ZfdPh 27, 1895, S. 148-209).

Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften, ed. WILHELM WACKERNAGEL, Basel 1876, Ndr. Darmstadt 1964.

Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben, ed. ROBERT PRIEBSCH (DTM 16) Berlin 1909.

Reinmar von Zweter, Die Gedichte, ed. GUSTAV ROETHE, Leipzig 1887.

Das Rheinische Marienlob. Eine deutsche Dichtung des 13. Jahrhunderts. ed. ADOLF BACH (BLV 281) Leipzig 1934.

Richard von St. Viktor, Liber exceptionum, ed. JEAN CHATILLON (Textes philosophiques du moyen âge 5) Paris 1958.

Gabriel Rollenhagen, Sinn-Bilder. Ein Tugendspiegel, ed. CARSTEN-PETER WARNCKE (Die bibliophilen Taschenbücher 378) Dortmund 1983.

Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, ed. JAN-DIRK MÜLLER (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1; Bibliothek deutscher Klassiker 54) Frankfurt a.M. 1990.

Konrad Rosbach, Paradeißgårtlein, Frankfurt a.M. 1588, Ndr. ed. HEIMO REINITZER, Hannover [2]1986.

Hans Rosenplüt, Reimpaarsprüche und Lieder, ed. JÖRN REICHEL (ATB 105) Tübingen 1990.

Johannes Rothe, Das Lob der Keuschheit, ed. HANS NEUMANN (DTM 38) Berlin 1934.

-, Der Ritterspiegel, ed. HANS NEUMANN (ATB 38) Halle/S. 1936.

Rudolf von Biberach, Die siben strassen zu got, ed. MARGOT SCHMIDT (Spicilegium Bonaventurianum 6) Quaracchi 1969.

Rudolf von Ems, Barlaam und Josaphat, ed. FRANZ PFEIFFER, Leipzig 1843, Ndr. ed. HEINZ RUPP, Berlin 1965.

-, Der guote Gêrhart, ed. JOHN A. ASHER (ATB 56) Tübingen [2]1971.

Ruodlieb, ed. FRITZ PETER KNAPP (RUB 9846) Stuttgart 1977.

Der Saelden Hort. Alemannisches Gedicht vom Leben Jesu, Johannes des Täufers und der Magdalena, ed. HEINRICH ADRIAN (DTM 26) Berlin 1927.

Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, edd. GERHARD FRICKE - HERBERT G. GÖPFERT, 5 Bde., München ^{6}1980.

Jacob Schopper, Biblisch Edelgesteinbůchlein [...], o. O. 1604.

Schriften des Urchristentums, Bd. 1: Die Apostolischen Väter, dt. JOSEPH A. FISCHER, Darmstadt ^{8}1981.

-, Dass., Bd. 2: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, dt. KLAUS WENGST, Darmstadt 1984.

Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, dt. PAUL RIESSLER, Ndr. Freiburg - Heidelberg o. J.

Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter, ed. KURT RUH, 2 Bde. (MTU 11. 86) München 1965-1985.

Sante Servatien Leben, ed. FRIEDRICH WILHELM, Sanct Servatius oder Wie das erste erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde, München 1910, S. 148-269.

Heinrich Seuse, Horologium Sapientiae, ed. PIUS KÜNZLE (Spicilegium Friburgense 23) Freiburg/Schweiz 1977.

-, Deutsche Schriften, ed. KARL BIHLMEYER, Ndr. Frankfurt a.M. 1961.

Spätlese des Mittelalters, ed. WOLFGANG STAMMLER, 2 Bde. (TspMA 16, 19) Berlin 1963-1965.

Spätmittelalter - Humanismus - Reformation. Texte und Zeugnisse, ed. HEDWIG HEGER, 2 Bde, (Die deutsche Literatur II/1-2) München 1975-1978.

Speculum Ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm. 39), ed. GERT MELLBOURN, Lund - Kopenhagen 1944.

Friedrich von Spee, Trvtz-Nachtigal, ed. THEO G. M. VAN OORSCHOT (RUB 2596) Stuttgart 1985.

Spiegel der armen sündigen Seele, Ulm 1484, Ndr. ed. PIETER BOON (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 8) Amsterdam 1984.

Der Spiegel des Sünders. Ein katechetischer Traktat des fünfzehnten Jahrhunderts, ed. M. A. VAN DEN BROEK (Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 11) Amsterdam 1976.

Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler, ed. ELIAS VON STEINMEYER, Berlin 1916.

Jakob Strauß, Eyn new wunderbarlich Beychtpůchlin, [Eisenach 1523?].

Der Stricker, Die bisher unveröffentlichten geistlichen Bîspelreden, ed. UTE SCHWAB, Göttingen 1959.

-, Kleinere Gedichte, ed. KARL AUGUST HAHN, Quedlinburg - Leipzig 1839.

-, Karl der Große, ed. KARL BARTSCH, Quedlinburg - Leipzig 1857, Ndr. ed. DIETER KARTSCHOKE, Berlin 1965.

-, Tier*bîspel*, ed. UTE SCHWAB (ATB 54) Tübingen ^{2}1968.

Tatian. Lateinisch und altdeutsch, ed. EDUARD SIEVERS, Paderborn ^{2}1966.

Johannes Tauler, Die Predigten, ed. FERDINAND VETTER (DTM 11) Dublin - Zürich ^{2}1968.

Das Testament Hiobs, dt. BERNDT SCHALLER (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/3) Gütersloh 1979.

Des Teufels Netz. Satirisch-didaktisches Gedicht, ed. K. A. BARACK (BLV 70) Stuttgart 1863.

Theophilus. Mittelniederdeutsches Drama in drei Fassungen, ed. ROBERT PETSCH (Germanische Bibliothek II/2) Heidelberg 1908.

Thietmar von Merseburg, Chronicon, edd. ROBERT HOLTZMANN - WERNER TRILLMICH (FSGA A 9) Darmstadt ^{5}1974.

Thomas von Aquin, Expositio super Iob ad litteram (Opera omnia, Bd. 26, Rom 1965.

-, Summa contra gentiles, edd. LAUREANO ROBLES CARCEDO - ADOLFO ROBLES SIERRA, 2 Bde. (Biblioteca de Autores Cristianos 94, 102) Madrid ^{2}1967f.

-, Summa Theologiae, 5 Bde. (Biblioteca de Autores Cristianos 77, 80, 81, 83, 87) Madrid $^{3/4}$1963-1985.

Thomas von Cantimpré, Liber de natura rerum, ed. H. BOESE, Bd. 1, Berlin - New York 1973.

Thomas von Chobham, Summa confessorum, ed. F. BROOMFIELD (Analecta Mediaevalia Namurcensia 25) Löwen - Paris 1968.

Thomasin von Zirklære, Der welsche Gast, ed. HEINRICH RÜCKERT, Ndr. Berlin 1965.

Tilo von Kulm, Von siben Ingesigeln, ed. KARL KOCHENDÖRFFER (DTM 9) Berlin 1907.

Jacobus Tirinus, Commentarius in librum Job (Cornelius a Lapide, Commentarii in Sacram Scripturam, Appendix 1) Lyon - Paris 1858.

Visio Tnugdali. Lateinisch und altdeutsch, ed. ALBRECHT WAGNER, Erlangen 1882.

Das St. Trudperter Hohe Lied, ed. HERMANN MENHARDT, Halle/S. 1934.

Das Väterbuch, ed. KARL REISSENBERGER (DTM 22) Berlin 1914.

Ps.-Johannes Veghe, Lectulus Noster Floridus. Unser Blumenbettchen. Eine devot-mystische Schrift des 15. Jahrhunderts, ed. HEINRICH RADEMACHER, Hiltrup 1938.

Vergil, Aeneis, ed. JOHANNES GÖTTE, Darmstadt [6]1983.

Eine bisher unbekannte Verslegende von der hl. Maria Aegyptiaca. Ein neues Zeugnis deutscher Rezeption des Hildebert von Lavardin, ed. WERNER WILLIAMS-KRAPP (ZfdPh 98, 1979, S. 372-401).

Hans Vintler, Die pluemen der tugent, ed. IGNAZ V. ZINGERLE, Innsbruck 1874.

Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie, ed. PETER DINZELBACHER, Darmstadt 1989.

Vorauer Novelle, ed. ANTON E. SCHÖNBACH, Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters II (SB kais. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. 140) Wien 1899.

Walahfrid Strabo, Visio Wettini, ed. HERMANN KNITTEL, Sigmaringen 1986.

Walter von Châtillon, Die Lieder, ed. KARL STRECKER, Berlin - Zürich [2]1964.

Walther von der Vogelweide, Die Gedichte, edd. KARL LACHMANN - HUGO KUHN, Berlin [13]1965.

Priester Wernher, Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen, edd. CARL WESLE - HANS FROMM (ATB 26) Tübingen [2]1969.

Georg Wickram, Sämtliche Werke, Bd. 8: Die sieben Hauptlaster, ed. HANS-GERT ROLOFF (Ausgaben deutscher Literatur des 15. bis 18. Jahrhunderts) Berlin - New York 1972.

Wilhelm von Auvergne, Tractatus novus de poenitentia (Ders., Opera omnia, Paris 1674, Bd. 1, S. 570-592; Bd. 2, S. 219-247).

Williram von Ebersberg, Expositio in Cantica Canticorum, ed. ERMINNIE HOLLIS BARTELMEZ, Philadelphia 1967.

Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant, edd. ALBERT LEITZMANN - INGO REIFFENSTEIN (ATB 9) Tübingen [3]1962.

Wolfram von Eschenbach, Parzival, ed. KARL LACHMANN, Ndr. Berlin 1965.

–, Willehalm, edd. KARL LACHMANN - DIETER KARTSCHOKE, Berlin 1968.

Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexikon, Halle - Leipzig 1732ff.

Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse, ed. ALBRECHT SCHÖNE (Die deutsche Literatur III) München [2]1968.

3. Literaturverzeichnis II: Forschung

Vorbemerkung. Das Verzeichnis verbucht auch Literatur zu anderen Bereichen der Metaphorik, die in diesem Buch nicht behandelt werden.

SVERRE AALEN, Die Begriffe »Licht« und »Finsternis« im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo 1951.

WILHELM VAN ACKEREN, Die althochdeutschen Bezeichnungen der septem peccata criminalia und ihrer filiae, Diss. Greifswald; Dortmund 1904.

WOLFGANG ADAM, Die *wandelunge*. Studien zum Jahreszeitentopos in der mittelhochdeutschen Literatur (Euphorion, Beiheft 15) Heidelberg 1979.

CLAUS AHLZWEIG, Untersuchungen zum Wortfeld des Erlösens im Frühneuhochdeutschen (Hamburger philologische Studien 37) Hamburg 1975.

BEDA ALLEMANN, Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache (Weltgespräch 4, 1968, S. 29-43).

HELGE ALMQVIST, Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, Diss. Uppsala; Kopenhagen 1946.

BERTHOLD ALTANER - ALFRED STUIBER, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg - Basel - Wien [8]1978.

PAUL ANCIAUX, Das Sakrament der Buße. Geschichte, Wesen und Form der kirchlichen Buße, dt. HUGO ZULAUF, Mainz 1961.

CARL ANDRESEN - GEORG DENZLER, dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte, München [2]1984.

ARNOLD ANGENENDT, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria (Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, edd. KARL SCHMID - JOACHIM WOLLASCH [MMS 48] München 1984, S. 79-199).

-, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15) Berlin - New York 1984.

-, Sühne durch Blut (FMSt 18, 1984, S. 437-467).

-, Buße und liturgisches Gedenken (Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, ed. KARL SCHMID [Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg] München - Zürich 1985, S. 39-50).

-, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte (Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler, ed. MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, Freiburg - Basel - Wien 1994, S. 142-156).

HORST APPUHN, Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland (Die Kunstwissenschaft) Darmstadt [3]1983.

RUDOLPH ARBESMANN, The Concept of »Christus Medicus« in St. Augustine (Traditio 10, 1954, S. 1-28).

JÖRG-GEERD ARENTZEN, Imago mundi cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild (MMS 53) München 1984.

PHILIPPE ARIÈS, Geschichte des Todes, dt. HANS-HORST HENSCHEN - UNA PFAU, München 1982.

PHILIPPE ARIÈS u.a., Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, dt. MICHAEL BISCHOFF, Frankfurt a.M. 1986.

VICTORIA ARNOLD-DÖBEN, Die Bildersprache des Manichäismus (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 3) Bonn; Köln in Komm. 1978.

-, Die Bildersprache der Gnosis (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 13) Bonn; Köln in Komm. 1986.

MARION M. VAN ASSENDELFT, *Sol ecce surgit igneus*. A Commentary on the Morning and Evening Hymns of Prudentius (Cathemerinon 1,2,5 and 6) Groningen 1976.

GERHARD ASSFAHL, Vergleich und Metapher bei Quintilian (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 15) Stuttgart 1932.

PETER ASSION, Altdeutsche Fachliteratur (Grundlagen der Germanistik 13) Berlin 1973.

ALEIDA ASSMANN, Zur Metaphorik der Erinnerung (Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, edd. A. ASSMANN - DIETRICH HARTH, Frankfurt a.M. 1991, S. 13-35).

MICHEL AUBINEAU, Le thème du »bourbier« dans la littérature grecque profane et chrétienne (Recherches de science religieuse 47, 1959, S. 185-214).

ALBERT AUER, Leidenstheologie im Spätmittelalter (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 2) St. Ottilien 1952.

ALFONS AUER, Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Dimension der Sünde (Theologische Quartalschrift 155, 1975, S. 53-68).

ERICH AUERBACH, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946

-, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur (Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln 2) Krefeld ^{2}1964.

HANS AURENHAMMER, Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1, Wien 1959-1967.

REGINA AYRE, The Metaphorical Imagery of Gottfried von Strassburg, Diss. (masch.) Columbia Univ. 1977.

WOLFGANG BABILAS, Untersuchungen zu den Sermoni subalpini. Mit einem Exkurs über die Zehn-Engelchor-Lehre (Münchner Romanistische Arbeiten 24) München 1968.

GASTON BACHELARD, Psychoanalyse des Feuers, dt. SIMON WERLE, Frankfurt a.M. 1990.

JURGIS BALTRUŠAITIS, Das phantastische Mittelalter. Antike und exotische Elemente der Kunst der Gotik, dt. PETER HAHLBROCK, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1985.

MANFRED BAMBECK, Lateinisch-romanische Wortstudien (Untersuchungen zur Sprach- und Literaturgeschichte der romanischen Völker 1) Wiesbaden 1959.

-, Hornvipern und Nattern (zu Inferno IX,41) (Deutsches Dante-Jb. 47, 1972, S. 51-57).

-, Göttliche Komödie und Exegese, Berlin - New York 1975.

-, Tod und Rabe im »Libro de buen amor« des Juan Ruiz (Romanistisches Jb. 27, 1976, S. 316-329).

-, Weidenbaum und Welt (Zs. für französische Sprache und Literatur 88, 1978, S. 195-212).

-, Studien zu Dantes »Paradiso«, Wiesbaden 1979.

-, Malin comme un singe oder Physiognomik und Sprache (AKG 61, 1979, S. 292-316),

-, Zur Polemik des Cecco d'Ascoli gegen Dante oder von der Allgegenwart der Allegorese (Romanistisches Jb. 31, 1980, S. 73-78).

-, »Auf einem fahlen Pferde reiten«. Ursprung und Sinn einer alten Redensart (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 217, 1980, S. 241-258).

-, Zu einer strittigen Passage im »Vergiers d'amor« des Guillem de Saint-Didier oder das Problem der Herkunft der allegorischen Liebesdichtung im Mittelalter (Romanische Forschungen 93, 1981, S. 37-54).

-, »Die großen Fische fressen die kleinen«. Bemerkungen zu einem patristischen Traditionshintergrund für Hieronymus Bosch und Pieter Bruegel d. Ä. (Neuphilologische Mitteilungen 82, 1981, S. 262-268).

-, Wenn einen der Teufel reitet (Muttersprache 92, 1982, S. 185-195).

-, Zur Geschichte vom die Farbe wechselnden »Chamäleon« (Fabula 25, 1984, S. 66-75).

-, Michel Menot oder zur Geschichte der Signifikanz des Naturlautes von Frosch und Rabe (Neuphilologische Mitteilungen 85, 1984, S. 33-44).

–, Zu einer mißdeuteten Stelle bei Julian von Vézelay oder der Hahn als Symbol für den Prediger (FMSt 18, 1984, S. 662-670).
–, Das Sprichwort im Bild. »Der Wald hat Ohren, das Feld hat Augen«. Zu einer Zeichnung von Hieronymus Bosch (Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur [Mainz], geistes- und sozialwiss. Kl. 1987, H. 10) Mainz - Stuttgart 1987.
GÜNTER BANDMANN, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin ^{6}1979.
–, Melancholie und Musik. Ikonographische Studien (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Wiss. Abh. 12) Köln - Opladen 1960.
EVA-MARIA BANGERTER-SCHMID, Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570-1670 (Mikrokosmos 20) Frankfurt a.M. - Bern - New York 1986.
G. J. M. BARTELINK, Les démons comme brigands (Vigiliae Christianae 21, 1967, S. 12-24).
–, ANTIKEIMENOΣ (Widersacher) als Teufels- und Dämonenbezeichnung (Sacris Erudiri 30, 1987/88, S. 205-224).
–, Diermetaforen en -symbolen voor de duivel en de demonen in oudchristelijke teksten (Kleio 20, 1990, S. 5-18).
GERHARD BAUER, Claustrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster, Bd. 1, München 1973.
–, Der Mensch als Haus. Zur Geschichte einer Metapher (Al Harafisch. Beiträge zur arabischen und deutschen Literatur und Sprache. FS Mustafa Maher, edd. A. HILMI - U. MÜLLER-SPEISER [Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 242] Stuttgart 1990, S. 115-143).
JOHANNES B. BAUER, Scholia biblica et patristica, Graz 1972.
HANS BAYER, Mystische Ethik und empraktische Denkform. Zur Begriffswelt Meister Eckharts (DVjs 50, 1976, S. 377-405, 411-413).
–, *Formatio animae.* Zur Rezeption der neuplatonischen Idee der Selbstveredlung: Kirchenväter - Meister Eckhart - Goethe (Paedagogica historica 18, 1978, S. 5-29).
–, Hartmann von Aue. Die theologischen und historischen Grundlagen seiner Dichtung sowie sein Verhältnis zu Gunther von Pairis (Mittellateinisches Jb., Beiheft 15) Kastellaun 1979.
–, Kyot. Quellen, theologische Tendenz und literarische Wirkung der pseudo-gregorianischen »Expositio« der Bußpsalmen (Mittellateinisches Jb. 16, 1981, S. 132-165).
EDMUND BECK, Das Bild vom Spiegel bei Ephräm (Orientalia Christiana Periodica 19, 1953, S. 5-24).
WERNER BEIERWALTES, Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, Diss. München 1957.
–, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins (Zs. für philosophische Forschung 15, 1961, S. 334-362).
–, Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena (Philosophisches Jb. 83, 1976, S. 237-265).
THOMAS BEIN, Orpheus als Sodomit. Beobachtungen zu einer mhd. Sangspruchstrophe mit (literar)historischen Exkursen zur Homosexualität im hohen Mittelalter (ZfdPh 109, 1990, S. 33-55).
RICHARD BEITL, Wörterbuch der deutschen Volkskunde (KTA 127) Stuttgart ^{3}1974.
MANFRED BELLER, Staatsschiff und Schiff des Lebens als Gleichnisse der barocken Geschichtsdichtung (Arcadia 15, 1980, S. 1-13).
GEORG FRIEDRICH BENECKE - WILHELM MÜLLER - FRIEDRICH ZARNCKE, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 1-3, Leipzig 1854-1866.
ANKE BENNHOLDT-THOMSEN, Die allegorischen *kleit* im »Gregorius«-Prolog (Euphorion 56, 1962, S. 174-184).
JACQUES BERCHTOLD, Des Rats et des Ratières. Anamorphoses d'un champ métaphorique de saint Augustin à Jean Racine Histoire des idées et critique littéraire 311) Genf 1992.

KLAUS BERG, Zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung des Wortes »Bescheidenheit« (Würzburger Prosastudien I. Wort-, begriffs- und textkundliche Untersuchungen [Medium Aevum 13] München 1968, S. 16-80).
PLACIDUS BERGER, Religiöses Brauchtum im Umkreis der Sterbeliturgie in Deutschland (Forschungen zur Volkskunde 41) Münster 1966.
ROLF BERGMANN, Der elfenbeinerne Turm in der deutschen Literatur (ZfdA 92, 1963, S. 292-320).
RICHARD BERNHEIMER, Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology, Cambridge (Mass.) 1952.
KARL BERTAU, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter, 2 Bde., München 1972f.
ALFRED BERTHOLET - KURT GOLDAMMER, Wörterbuch der Religionen (KTA 125) Stuttgart [4]1985.
JOHANNES BETZ, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht (Zs. für katholische Theologie 106, 1984, S. 1-26, 167-185).
WOLFGANG BEUTIN, Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance, Würzburg 1990.
Bibel-Lexikon, ed. HERBERT HAAG, Zürich - Einsiedeln - Köln [3]1982.
HANS BIEDERMANN, Medicina magica. Metaphysische Heilmethoden in spätantiken und mittelalterlichen Handschriften, Graz 1972.
-, Knaurs Lexikon der Symbole, München 1989.
EUGEN BISER, Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung, München 1965.
-, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München 1970.
WALTER BLANK, Die deutsche Minneallegorie. Gestaltung und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform (Germanistische Abhandlungen 34) Stuttgart 1970.
-, Kultische Ästhetisierung. Zu Hermanns von Sachsenheim Architektur-Allegorese im »Goldenen Tempel« (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 355-383).
-, Mikro- und Makrokosmos bei Konrad von Megenberg (Geistliche Denkformen, S. 83-100).
-, Zur narrativen Bildstruktur im Mittelalter (Bildhafte Rede, S. 25-40).
GISELA BLEIBTREU-EHRENBERG, Tabu Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils, Frankfurt a.M. 1978,
MORTON W. BLOOMFIELD, The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature, Michigan 1952.
BERNHARD BLUME, Existenz und Dichtung. Essays und Aufsätze, ed. EGON SCHWARZ, Frankfurt a.M. 1980.
HANS BLUMENBERG, Kant und die Frage nach dem »gnädigen Gott« (Studium Generale 7, 1954, S. 554-570).
-, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung (ebd. 10, 1957, S. 432-447).
-, Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition (ebd. 12, 1959, S. 485-497).
-, Paradigmen zu einer Metaphorologie (Archiv für Begriffsgeschichte 6, 1960, S. 7-142, 301-305).
-, Augustins Anteil an der Geschichte der theoretischen Neugierde (Revue des Etudes Augustiniennes 7, 1961, S. 35-70).
-, Beobachtungen an Metaphern (Archiv für Begriffsgeschichte 15, 1971, S. 161-214).
-, Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Die Legitimität der Neuzeit III, Frankfurt a.M. 1973.
-. Säkularisierung und Selbstbehauptung. Die Legitimität der Neuzeit I/II, Frankfurt a.M. 1974.
-, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1975.

–, Aspekte der Epochenschwelle Cusaner und Nolaner. Die Legitimität der Neuzeit IV, Frankfurt a.M. 1976.
–, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979.
–, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigmen einer Daseinsmetapher, Frankfurt a.M. 1979.
–, Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede (RUB 7715) Stuttgart 1981.
–, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. 1981.
–, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986.
–, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt a.M. 1987.
–, Die Sorge geht über den Fluß (Bibliothek Suhrkamp 965) Frankfurt a.M. 1987.
–, Matthäuspassion (Bibliothek Suhrkamp 998) Frankfurt a.M. 1988.
–, Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989.
FRANZ BÖCKLE, Fundamentalmoral, München [2]1978.
HANS JOCHEN BOECKER, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 14) Neukirchen-Vluyn 1964.
JOHANNES BOLTE, Der Teufel in der Kirche (Zs. für vergleichende Litteraturgeschichte, N.F. 11, 1897, S. 249-266).
ARNO BORST, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Stuttgart 1957-1963.
–, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1979.
–, Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters (Serie Piper 1183) München - Zürich [2]1990.
JOHN BOSWELL, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, Chicago - London 1981.
WILHELM BOUSSET, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft 4, 1901, S. 136-169, 229-273).
WILHELM BREUER, Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede (Mittellateinisches Jb., Beiheft 2) Wuppertal - Kastellaun - Düsseldorf 1970.
ANNA-DOROTHEE VON DEN BRINCKEN, Die »Nationes Christianorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (Kölner Historische Abhandlungen 22) Köln - Wien 1973.
HENNIG BRINKMANN, Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung, Darmstadt [2]1979.
–, Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 2: Literatur, Düsseldorf 1966.
–, Voraussetzungen und Struktur religiöser Lyrik im Mittelalter (Mittellateinisches Jb. 3, 1966, S. 37-54).
–, Mittelalterliche Hermeneutik, Darmstadt 1980.
–, Methodische Zugänge zu religiöser Lyrik (ZfdPh 102, 1983, S. 1-48).
SAUL NATHANIEL BRODY, The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature, Ithaca - London 1974.
BARBARA BRONDER, Das Bild der Schöpfung und Neuschöpfung der Welt als *orbis quadratus* (FMSt 6, 1972, S. 188-210).
CHRISTINE BROOKE-ROSE, A Grammar of Metaphor, London [2]1965.
PETER BROWN, Der heilige Augustinus. Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte, dt. JOHANNES BERNARD, München 1975.
–, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, dt. MARTIN PFEIFFER, München - Wien 1991.
EMMA BRUNNER-TRAUT, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt [2]1981.

GEORG BÜCHMANN, Geflügelte Worte. Der Zitatenschatz des deutschen Volkes, edd. GUNTHER HAUPT - WINFRIED HOFMANN, Berlin [32]1972.

RUDOLF BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29) Göttingen [4]1958.

–, Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) Göttingen [16]1959.

–, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum (Philologus 97, 1948, S. 1-36).

JOACHIM BUMKE, Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit, Heidelberg 1959.

–, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 2 Bde., München 1986.

KONRAD BURDACH, Der Gral. Forschungen über seinen Ursprung und seinen Zusammenhang mit der Longinuslegende, Darmstadt [2]1974.

DANIELLE BUSCHINGER, Das Inzest-Motiv in der mittelalterlichen Literatur (Psychologie in der Mediävistik, edd. JÜRGEN KÜHNEL u.a. [GAG 431] Göppingen 1985, S. 107-140).

CARLA CASAGRANDE - SILVANA VECCHIO, Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale, Paris 1991.

PAULUS CASSEL, Die Symbolik des Blutes und »Der arme Heinrich« von Hartmann von Aue, Berlin 1882.

HENRY CHADWICK, Art. »Gewissen« (RAC 10, Sp. 1025-1107).

DONAT DE CHAPEAUROUGE, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole (Die Kunstwissenschaft) Darmstadt 1984.

FRANCIS CLARK, The Pseudo-Gregorian Dialogues, 2 Bde. (Studies in the History of Christian Thought 37/38) Leiden 1987.

ALAIN CORBIN, Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs, dt. GRETE OSTERWALD, Berlin 1984.

C. JOACHIM CLASSEN, Untersuchungen zu Platons Jagdbildern (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 25) Berlin 1960.

MARIA AUGUSTA COPPOLA, *Omnis caro fenum*. Sulla metaphora dell'erba nell'»Armer Heinrich« di Hartmann von Aue (Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina 3, 1985, S. 1035-1054).

CHRISTOPH CORMEAU, Hartmanns von Aue »Armer Heinrich« und »Gregorius«. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns (MTU 15) München 1966.

PIERRE COURCELLE, Opuscula selecta. Bibliographie et Recueil d'articles publiés entre 1938 et 1980, Paris 1984.

THOMAS CRAMER, Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter, München 1990.

MICHAEL CURSCHMANN, Facies peccatorum — Vir bonus: Bild-Text-Formeln zwischen Hochmittelalter und früher Neuzeit (Poesis et Pictura. Studien zum Verhältnis von Text und Bild in Handschriften und alten Drucken. FS Dieter Wuttke, edd. STEPHAN FÜSSEL - JOACHIM KNAPE [Saecula Spiritalia, Sonderband] Baden-Baden 1989, S. 157-189).

ERNST ROBERT CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern - München [9]1978.

OSKAR DÄHNHARDT, Natursagen, Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, 4 Bde., Leipzig - Berlin 1907-1912, Ndr. Hildesheim - Zürich - New York 1983.

CLAUDE DAGENS, Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes, Paris 1977.

JACQUES DALARUN, Erotik und Enthaltsamkeit. Das Kloster des Robert von Arbissel, dt. JOHANNA und GÜNTER WOLTMANN-ZELTER, Frankfurt a.M. 1987.

JEAN DANIÉLOU, Bibel und Liturgie. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, dt. LIOBA KUNZ, München 1963.

ERNST DASSMANN, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münsterische Beiträge zur Theologie 36) Münster 1973.

–, Akzente frühchristlicher Hiobdeutung (JAC 31, 1988, S. 40–56).

GÜNTHER DATZ, Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der »Arme Heinrich« Hartmanns von Aue (GAG 108) Göppingen 1973.

UTE DAVITT ASMUS, Corpus quasi vas, Beiträge zur Ikonographie der italienischen Renaissance, Berlin 1977.

URSULA DEITMARING, Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200 (ZfdA 98, 1969, S. 265–292).

HENRY DEKU, Selbstbestrafung. Marginalien zu einem sehr alten, aber noch nicht ganz lexikonreifen Begriff (Archiv für Begriffsgeschichte 21, 1977, S. 42–58).

GERHARD DELLING, Art. »Geschlechtsverkehr« (RAC 10, Sp. 812–829).

JEAN DELUMEAU, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, dt. MONIKA HÜBNER u.a., Reinbek 1989.

– Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII[e]–XVIII[e] siècles, Paris 1984.

ALEXANDER DEMANDT, Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978.

–, Denkbilder des europäischen Epochenbewußtseins (Archiv für Begriffsgeschichte 23, 1979, S. 129–147).

–, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München 1984.

ALOIS DEMPF, Ethik des Mittelalters, München – Wien 1971.

Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters, edd. KLAUS GRUBMÜLLER – RUTH SCHMIDT-WIEGAND – KLAUS SPECKENBACH (MMS 51) München 1984.

HEINRICH DENZINGER – ADOLF SCHÖNMETZER, Enchiridon Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona – Freiburg – Rom [36]1976.

GEORG DENZLER, Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral (Serie Piper 1310) München – Zürich [3]1991.

GERD DICKE – KLAUS GRUBMÜLLER, Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen (MMS 60) München 1987.

PHILIPP DIETZ, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften, 2 Bde., Ndr. Hildesheim 1961.

ALBRECHT DIHLE, Art. »Ethik« (RAC 6, Sp. 646–796).

PETER DINZELBACHER, Die Jenseitsbrücke im Mittelalter (Dissertationen der Universität Wien 104) Wien 1973.

–, Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23) Stuttgart 1981.

–, Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des Spätmittelalters und der Renaissance (Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur, ed. JAMES HOGG [Analecta Cartusiana 117], Bd. 2, Salzburg 1986, S. 5–138).

–, Der Kampf der Heiligen mit den Dämonen (Santi e Demoni nell'alto medioevo occidentale (Secoli V–XI) [Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36] Spoleto 1989, S. 647–695).

–, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993.

–, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittellalters, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994.

WOLFGNG DITTMANN, Hartmanns Gregorius. Untersuchungen zu Überlieferung, zum Aufbau und Gehalt (Philologische Studien und Quellen 32) Berlin 1966.

FRANZ JOSEPH DÖLGER, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (Liturgiegeschichtliche Forschungen 2) Münster 1918.

–, Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, 6 Bde., Münster [2]1974–1976.

HEINRICH DÖRRIE, Spätantike Symbolik und Allegorese (FMSt 3, 1969, S. 1–12).

ERHARD DORN, Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters (Medium Aevum 10) München 1967.

FRANZ DORNSEIFF, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig – Berlin [2]1925, Ndr. Leipzig 1985.

MARY DOUGLAS, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, dt. BRIGITTE LUCHESI, Berlin 1985.

–, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, dt. EBERHARD BUBSER, Frankfurt a.M. 1981.

EUGEN DREWERMANN, Strukturen des Bösen, 3 Bde., Sonderausg. Paderborn – München – Wien – Zürich 1988.

GEORGE C. DRUCE, The Caladrius and its Legend, Sculptured upon the Twelfth-Century Doorway of Alne Church, Yorkshire (The Archaeological Journal 69, 1912, S. 381–416).

GEORGES DUBY, Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, dt. GRETE OSTERWALD, Frankfurt a.M. 1986.

HANS PETER DUERR, Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß I, Frankfurt a.M. 1988.

KLAUS DÜWEL, Das Bild von den »Knien des Herzens« bei Heinrich von Kleist. Zur Geschichte der Herzmetaphorik (Euphorion 68, 1974, S. 185–197).

GEORG DUFNER, Die Dialoge Gregors des Großen im Wandel der Zeiten und Sprachen (Miscellanea Erudita 19) Padua 1968.

ALAN DUNDES – CLAUDIA A. STIBBE, The Art of Mixing Metaphors. A Folkloristic Interpretation of the »Netherlandish Proverbs« by Pieter Bruegel the Elder (FF Communications 230) Helsinki 1981.

JOACHIM EHLERS, *Arca significat ecclesiam.* Ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (FMSt 6, 1972, S. 172–187).

GUSTAV EHRISMANN, Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum (PBB 35, 1909, S. 209–239).

P. C. J. EIJKENBOOM, Het Christus-Medicusmotief in de preken van Sint Augustinus, Assen 1960.

JÜRGEN W. EINHORN, Spiritalis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters (MMS 13) München 1976.

WERNER ELERT, Redemptio ab hostibus (Theologische Literaturzeitung 72, 1947, Sp. 265–270).

MIRCEA ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, dt. M. RASSEM – I. KÖCK, Frankfurt a.M 1986.

–, Geschichte der religiösen Ideen, dt. ELISABETH DARLAP u.a., Bd. 1ff., Freiburg – Basel – Wien 1978ff.

ADALBERT ELSCHENBROICH, Die Fabelpredigt des Johannes Mathesius. Zum Problem der Analogie und der Allegorie in der Geschichte der Fabel (Formen und Funktionen, S. 452–477).

FRANZ CARL ENDRES – ANNEMARIE SCHIMMEL, Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich, Köln [2]1985.

ULRICH ENGELEN, Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts (MMS 27) München 1978.

ROLF ENGELSING, Das Buch-Gleichnis (AKG 60, 1978, S. 363–382).

ULRICH ERNST, Die Magiergeschichte in Otfrids »Liber Evangeliorum« (Annali. Instituto Universitario Orientale, Sezione Germanica 15, 1972, S. 81–138).

–, Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weißenburg. Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition (Kölner Germanistische Studien 11) Köln – Wien 1975.
–, Gottfried von Straßburg in komparatistischer Sicht. Form und Funktion der Allegorese im Tristanepos (Euphorion 70, 1976, S. 1–72).
–, Der Antagonismus von *vita carnalis* und *vita spiritualis* im »Gregorius« Hartmanns von Aue. Versuch einer Werkdeutung im Horizont der patristischen und monastischen Tradition (ebd. 72, 1978, S. 160–226; 73, 1979, S. 1–105).
–, Farbe und Schrift im Mittelalter unter Berücksichtigung antiker Grundlagen und neuzeitlicher Rezeptionsformen (Testo e Immagine nell'alto medioevo [Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 41] Spoleto 1994, Bd. 1, S. 343–415).
XENJA VON ERTZDORFF, Das »Herz« in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachlichen religiösen Literatur (PBB 84, Halle 1961, S. 249–301).
–, Die Hochzeit zu Kana. Zur Bibelauslegung Otfrids von Weißenburg (PBB 86, Tübingen 1964, S. 62–82).
RUDOLF EUCKEN, Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie, Leipzig 1880.

VERENA FÄSSLER, Hell-Dunkel in der barocken Dichtung. Studien zum Hell-Dunkel bei Johann Klaj, Andreas Gryphius und Catharina Regina von Greiffenberg, Bern – Frankfurt a.M. 1971.
WERNER FECHTER, Galle und Honig. Eine Kontrastformel in der mittelhochdeutschen Literatur (PBB 80, Tübingen 1958, S. 107–142).
–, Absalom als Vergleichs- und Beispielfigur im mittelhochdeutschen Schrifttum (PBB 83, Tübingen 1961/62, S. 302–316).
–, Ostern als Metapher in mittelhochdeutschen Dichtungen (PBB 85, Tübingen 1963, S. 289–296).
–, Lateinische Dichtkunst und deutsches Mittelalter. Forschungen über Ausdrucksmittel, poetische Technik und Stil mittelhochdeutscher Dichtungen (Philologische Studien Quellen 23) Berlin 1964.
GERHARD FICHTNER, Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs (FMSt 16, 1982, S. 1–18).
KURT FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken (RUB 9962) Stuttgart 1980.
HANS FLASCHE, Similitudo templi. Zur Geschichte einer Metapher (DVjs 23, 1949, S. 81–125).
ERICH FLEISCHHACK, Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt, Tübingen 1969.
Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978, ed. WALTER HAUG (Germanistische Symposien 3) Stuttgart 1979.
DOROTHEA FORSTNER, Die Welt der christlichen Symbole, Innsbruck – Wien [5]1986.
GERHARD FRANK, Studien zur Bedeutungsgeschichte von »Sünde« und sinnverwandten Wörtern in der mittelhochdeutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts, Diss. (masch.) Freiburg 1949.
KARL SUSO FRANK, Angelikos Bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26) Münster 1964.
MANFRED FRANK, Das Motiv des »kalten Herzens« in der romantisch-symbolistischen Dichtung (Euphorion 71, 1977, S. 383–405).
HERMANN JOSEF FREDE, Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel (Vetus Latina 1/1) Freiburg [3]1981.
PETER FRENZ, Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens und der Bildlichkeit im Werk Johann Gottfried Herders (Mikrokosmos 12) Frankfurt a.M. – Bern 1983.

ELISABETH FRENZEL, Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte (KTA 300) Stuttgart [6]1983.
–, Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte (KTA 301) Stuttgart [2]1980.
HARTMUT FREYTAG, Kommentar zur frühmittelhochdeutschen Summa theologiae (Medium Aevum 19) München 1970.
–, Die Bedeutung der Himmelsrichtungen im Himmlischen Jerusalem (PBB 93, Tübingen 1971, S. 139–150).
–, *Quae sunt per allegoriam dicta.* Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Galater 4,21–31 (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 27–43).
–, Liturgisches in Otfrieds Deutung der Hochzeit zu Kana (ZfdA 109, 1980, S. 33–48).
–, Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts (Bibliotheca Germanica 24) Bern – München 1982.
–, Ezzos Gesang. Text und Funktion (Geistliche Denkformen, S. 154–170).
WIEBKE FREYTAG, Das Oxymoron bei Wolfram, Gottfried und anderen Autoren des Mittelalters (Medium Aevum 24) München 1972.
–, Das »Priesterleben« des sogenannten Heinrich von Melk. Redeformen, Rezeptionsmodus und Gattung (DVjs 52, 1978, S. 558–580).
–, Die Fabel als Allegorie. Zur poetologischen Begriffssprache der Fabeltheorie von der Spätantike bis ins 18. Jahrhundert (Mittellateinisches Jb. 20, 1985, S. 66–102; ebd. 21, 1986, S. 3–33).
–, *Mundus fallax*, Affekt und Recht oder exemplarisches Erzählen im Prosa-Lancelot (Wolfram-Studien 9, 1986, S. 134–194).
WIEBKE und HARTMUT FREYTAG, Zum Natureingang von Wolframs von Eschenbach Bluttropfenszene (Studi Medievali III/14, 1973, S. 301–334).
GERHARD FRICKE, Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius. Materialien und Studien zum Formproblem des deutschen Literaturbarock, Berlin 1933, Ndr. Darmstadt 1967.
HARALD FRICKE, Die Sprache der Literaturwissenschaft. Textanalytische und philosophische Untersuchungen, München 1977.
MICHAEL FRICKEL, Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburger Theologische Studien 69) Freiburg 1956.
MIRA FRIEDMAN, Sünde, Sünder und die Darstellungen der Laster in den Bildern zur »Bible moralisée« (Wiener Jb. für Kunstgeschichte 37, 1984, S. 157–171, 253–260).
HERMANN JOSEF FRINGS, Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos, Diss. Bonn 1959.
WOLFGANG FRÜHWALD, Der St. Georgener Prediger. Studien zur Wandlung des geistlichen Gehaltes (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 9) Berlin 1963.
WILTRUD AUS DER FÜNTEN, Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters, Düsseldorf 1966.
HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen [4]1975.
HANS GALINSKY, Naturae Cursus. Der Weg einer antiken kosmologischen Metapher von der Alten in die Neue Welt. Ein Beitrag zur historischen Metaphorik der Weltliteratur (Studien zum Fortwirken der Antike 4) Heidelberg 1968.
RICHARD GALLE, Die Personifikation (als poetisches Kunstmittel und ihre Verwendung) in der mittelhochdeutschen Dichtung bis zum Beginne des Verfalles, Diss. Leipzig 1888.
FERRUCCIO GASTALDELLI, Osservazioni per un profilo letterario di San Gregorio Magno (Salesianum 26, 1964, S. 441–462).
–, Il meccanismo psicologico del peccato nei »Moralia in Job« di San Gregorio Magno (ebd. 27, 1965, S. 563–605).

–, Prospettive sul peccato in San Gregorio Magno (ebd. 28, 1966, S. 65–94).
–, Teologia e retorica in San Gregorio Magno. Il ritratto nei »Moralia in Iob« (ebd. 29, 1967, S. 269–299).
OTTO GAUPP, Zur Geschichte des Wortes »rein«, Diss. Tübingen 1920.
KARL ERNST GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 2 Bde., Hannover [14]1976.
BRONISLAW GEREMEK, Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, dt. FRIEDRICH GRIESE, München – Zürich 1988.
CHRISTOPH GERHARDT, Wolframs Adlerbild »Willehalm« 189,2–24 (ZfdA 99, 1970, S. 213–222).
–, Die Metamorphosen des Pelikans. Exempel und Auslegung in mittelalterlicher Literatur. Mit Beispielen aus der bildenden Kunst und einem Bildanhang (Trierer Studien zur Literatur 1) Frankfurt a.M. – Bern – Las Vegas 1979.
–, Kröte und Igel in schwankhafter Literatur des späten Mittelalters (Medizinhistorisches Journal 16, 1981, S. 340–357).
–, Zu den Edelsteinstrophen in Heinrichs von Mügeln »Tum« (PBB 105, 1983, S. 80–116).
–, Marienpreis und Medizin. Zu Feige und Weinstock in Heinrichs von Mügeln »Tum« (Str. 153 und 154) (Vestigia Bibliae 6, 1984, S. 100–122).
–, Schwierige Lesarten im Buch der Natur. Zum »Wartburgkrieg« Str. 157. Mit einem Exkurs (ebd. S. 123–154).
–, Der Hund, der Eidechsen, Schlangen und Kröten verbellt. Zum Treppenaufgang der Kanzel im Wiener Stephansdom (Wiener Jb. für Kunstgeschichte 38, 1985, S. 115–132).
–, Reinmars von Zweter »Idealer Mann« (Roethe Nr. 99 und 100) (PBB 109, 1987, S. 51–84, 222–251).
DIETRICH GERHARDT, Die Sprache des Raben (Vestigia Bibliae 6, 1984, S. 155–190).
DIETRICH und CHRISTOPH GERHARDT, Welt-Ansichten. Zu Michael Schillings Buch »Imagines Mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik« (Daphnis 10, 1981, S. 415–482).
MIA I. GERHARDT, The Ant-Lion. Nature Study and the Interpretation of a Biblical Text, from the Physiologus to Albert the Great (Vivarium 3, 1965, S. 1–23).
WOLF GEWEHR, Der Topos »Augen des Herzens«. Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnistheorie (DVjs 46, 1972, S. 626–649).
AUGUSTINUS M. GIERLICH. Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger Theologische Studien 56) Freiburg 1940.
HILDEGARD GIESS, Die Darstellung der Fußwaschung Christi in den Kunstwerken des 4. – 12. Jahrhunderts, Rom 1962.
CARLO GINZBURG, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, dt. KARL F. HAUBER, Frankfurt a.M. 1979.
RENÉ GIRARD, Der Sündenbock, dt. ELISABETH MAINBERGER-RUH, Zürich 1988.
INGEBORG GLIER, Artes amandi. Untersuchung zu Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnereden (MTU 34) München 1971.
HANS H. GLUNZ, Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters. Wolfram – Rosenroman – Chaucer – Dante, Frankfurt a.M. [2]1963.
KARL HEINZ GLUTSCH, Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. Karlsruhe 1972.
LOUISE GNÄDINGER, Eremitica. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita des 12. und 13. Jahrhunderts (Zs. für romanische Philologie, Beiheft 130) Tübingen 1972.
–, Wasser — Taufe — Tränen (Zu Parz. 817,4–30) (Wolfram-Studien 2, 1974, S. 53–71).
–, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993.

CHRISTIAN GNILKA, Studien zur Psychomachie des Prudentius (Klassisch-Philologische Studien 27) Wiesbaden 1963.
–, Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius (Pietas. FS Bernhard Kötting, edd. ERNST DASSMANN – KARL SUSO FRANK [JAC, Erg.-Bd. 8] Münster 1980, S. 411–446).
–, St. Martin und die Möwen (LJb, N.F. 25, 1984, S. 45–66):
HELMUT GÖBEL, Bild und Sprache bei Lessing, München 1971.
K. DIETER GOEBEL, Hartmanns »Gregorius-Allegorie« (ZfdA. 100, 1971, S. 213–226).
–, Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns »Gregorius« (Philologische Studien und Quellen 78) Berlin 1974.
EMIL GÖLLER, Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts (Römische Quartalschrift 36, 1928, S, 235–298).
ELISABETH GÖSSMANN, Typus der Heilsgeschichte oder Opfer morbider Gesellschaftsordnung? Ein Forschungsbericht zum Schuldproblem in Hartmanns »Gregorius« (1950–1971) (Euphorion 68, 1974, S. 42–80).
–, Maß- und Zahlenangaben bei Hildegard von Bingen (Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter, ed. ALBERT ZIMMERMANN, Bd. 2 [Miscellanea Mediaevalia 16,2] Berlin – New York 1984, S. 294–309).
–, Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte (Maria — Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung, edd. HEDWIG RÖCKELEIN u.a., Tübingen 1990, S. 19–36).
OSWALD GOETZ, Der Feigenbaum in der religiösen Kunst des Abendlandes, Berlin 1965.
JUTTA GOHEEN, Mensch und Moral im Mittelalter. Geschichte und Fiktion in Hugo von Trimbergs »Der Renner«, Darmstadt 1990.
KURT GOLDAMMER, Navis Ecclesiae. Eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie (ZNW 40, 1941, S. 76–86).
–, »Wege aufwärts« und »Wege abwärts«. Zur Struktur des christlich-mystischen Erlebnisses (Eine heilige Kirche 22, 1940/41, S. 25–57).
–, Das Schiff der Kirche. Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung (Theologische Zs. 6, 1950, S. 232–237).
–, Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert (Studium Generale 13, 1960, S. 670–682).
–, Krankheitsdiagnose als Existenzanalyse in religiöser Bildsprache (Medizinische Diagnostik in Geschichte und Gegenwart. FS Heinz Goerke, edd. CHRISTA HABRICH u.a., München 1978, S. 145–161).
MAX GOLDSTAUB – RICHARD WENDRINER, Ein tosco-venezianischer Bestiarius, Halle/S. 1892.
DAGMAR GOTTSCHALL, Das »Elucidarium« des Honorius Augustodunensis. Untersuchungen zu seiner Überlieferungs- und Rezeptionsgeschichte im deutschsprachigen Raum; mit Ausgabe der niederdeutschen Übersetzung (Texte und Textgeschichte 33) Tübingen 1992.
HERBERT GRABES, Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts (Buchreihe der Anglia 16) Tübingen 1973.
ELFRIEDE GRABNER, »Ein Arzt hat dreierlei Gesicht...« Zur Entstehung, Darstellung und Verbreitung des Bildgedankens »Christus coelestis medicus« (Materia Medica Nordmark 24, 1972, S. 297–317).
HERMANN GRAPOW, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache, Leipzig 1924, Ndr. Darmstadt 1983.
ERNESTO GRASSI, Die unerhörte Metapher, ed. EMILIO HIDALGO-SERNA, Frankfurt a. M. 1992.
Grégoire le Grand, edd. JACQUES FONTAINE – ROBERT GILLET – STAN PELLISTRANDI (Colloques Internationaux du CNRS) Paris 1986.
REGINA RENATE GRENZMANN, Studien zur bildhaften Sprache in der »Goldenen Schmiede« Konrads von Würzburg (Palaestra 268) Göttingen 1978.

JACOB GRIMM, Deutsche Mythologie, 3 Bde., Ndr. Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1981.

JACOB und WILHELM GRIMM, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854-1971, Ndr. München 1984.

REINHOLD R. GRIMM, Die Paradiesesehe. Eine erotische Utopie des Mittelalters (*getempert und gemischet*. FS Wolfgang Mohr, edd. FRANZ HUNDSNURSCHER - ULRICH MÜLLER [GAG 65] Göppingen 1972, S. 1-25).

-, Paradisus coelestis — paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200 (Medium Aevum 33) München 1977.

JULIUS GROSS, Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, 4 Bde., München - Basel 1960-1972.

URSULA GROSSMANN, Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters (Zs. für katholische Theologie 76, 1954, S. 19-54).

JOACHIM GRUBER, Kommentar zu Boethius De consolatione Philosophiae, Berlin - New York 1978.

KLAUS GRUBMÜLLER, Vocabularius Ex quo. Untersuchungen zu lateinisch-deutschen Vokabularen des Spätmittelalters (MTU 17) München 1967.

-, Etymologie als Schlüssel zur Welt? Bemerkungen zur Sprachtheorie des Mittelalters (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 209-230).

-, Überlegungen zum Wahrheitsanspruch des Physiologus im Mittelalter (FMSt 12, 1978, S. 160-177).

-, Nôes Fluch. Zur Begründung von Herrschaft und Unfreiheit in mittelalterlicher Literatur (Medium Aevum deutsch. FS Kurt Ruh, edd. DIETRICH HUSCHENBETT u.a., Tübingen 1979, S. 99-119).

-, *Advocatus: fürsprech - vogt - advokat*. Beobachtungen an Vokabularien II (Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. FS Ruth Schmidt-Wiegand, edd. KARL HAUCK u.a., Berlin - New York 1986, S. 158-171).

ISABEL GRÜBEL, Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Teufelsbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Frühmittelalter und Gegenreformation (Kulturgeschichtliche Forschungen 13) München 1991.

HEINRICH GÜNTER, Die christliche Legende des Abendlandes (Religionswissenschaftliche Bibliothek 2) Heidelberg 1910.

-, Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte, Freiburg 1949.

ERNST GULDAN, Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv, Graz - Köln 1966.

AARON J. GURJEWITSCH, Mittelalterliche Volkskultur, dt. MATTHIAS SPRINGER, München 1987.

-, Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur (in Verbindung mit der Auffassung von Tod und Jenseits) (AKG 71, 1989, S. 1-44).

JÜRGEN GUTBROD, Die Initiale in Handschriften des achten bis dreizehnten Jahrhunderts, Stuttgart 1965.

HERBERT HAAG, Teufelsglaube, Tübingen 1974.

-, Vor dem Bösen ratlos? München - Zürich 1978.

-, Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und ihrer Welt, Düsseldorf 1980.

-, Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel, Zürich [4]1990.

BERNHARD DIETRICH HAAGE, Studien zur Heilkunde im »Parzival« Wolframs von Eschenbach (GAG 565) Göppingen 1992.

ALOIS M. HAAS, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (Dokimion 3) Freiburg/Schweiz 1971.

–, Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik (Dokimion 4) Freiburg/Schweiz 1979.
–, Geistliches Mittelalter (Dokimion 8) Freiburg/Schweiz 1984.
–, Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur, Darmstadt 1989.
–, Gottleiden — Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1989.
–, Vision in Blau. Zur Archäologie und Mystik einer Farbe (Verlust und Ursprung. FS Werner Weber, edd. ANGELIKA MAASS - BERNHARD HEINSER, Zürich 1989, S. 313-334, 519-529).
BERNHARD HÄRING, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, 3 Bde., Freiburg - Basel - Wien 1979-1981.
HERMANN HÄRING, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Ökumenische Theologie 3) Zürich - Köln - Gütersloh 1979.
INGRID HAHN, Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan. Ein Beitrag zur Werkdeutung (Medium Aevum 3) München 1963.
–, Parzivals Schönheit. Zum Problem des Erkennens und Verkennens im »Parzival« (Verbum et Signum, Bd. 2, S. 203-232).
–, Hartmanns Büchlein-Zitat im »Gregorius« (*Sagen mit sinne.* FS Marie-Luise Dittrich, edd. HELMUT RÜCKER - KURT OTTO SEIDEL [GAG 180] Göppingen 1976, S. 95-108).
–, Zur Theorie der Personenerkenntnis in der deutschen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts (PBB 99, Tübingen 1977, S. 395-444).
SIEGFRIED HARDUNG, Die Vorladung vor Gottes Gericht. Ein Beitrag zur rechtlichen und religiösen Volkskunde (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft 9) Bühl/Baden 1934.
WOLFGANG HARMS, Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges (Medium Aevum 21) München 1970.
–, Diskrepanzen zwischen Titel und Inhalt der »Explicatio Oder Außlegung über die Wohrten Salomonis...« (1663) des Chemikers Johann Rudolf Glauber (Rezeption und Produktion zwischen 1570 und 1730. FS Günther Weydt, edd. WOLFDIETRICH RASCH u.a., Bern - München 1972, S. 169-181).
–, Reinhart Fuchs als Papst und Antichrist auf dem Rad der Fortuna (FMSt 6, 1972, S. 418-440).
–, Der Fragmentcharakter emblematischer Auslegungen und die Rolle des Lesers. Gabriel Rollenhagens Epigramme (Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller, edd. MARTIN BIRCHER - ALOIS M. HAAS, Bern - Müchen 1973, S. 49-64).
–, Der Eisvogel und die halkyonischen Tage. Zum Verhältnis von naturkundlicher Beschreibung und allegorischer Naturdeutung (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 477-515).
–, Die Tiere in den Sprüchen und Sentenzen Freidanks (L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 31] Spoleto 1985, S. 1001-1027).
–, Funktionen etymologischer Verfahrensweisen mittelalterlicher Tradition in der Literatur der frühen Neuzeit (Mittelalterliche Denk- und Schreibmodelle in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit, edd. WOLFGANG HARMS - JEAN-MARIE VALENTIN [Chloe 16] Amsterdam - Atlanta 1993, S. 1-17).
REINILDIS HARTMANN, Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weissenburg Evangeliendichtung (MMS 26) München 1975.
–, Die sprachliche Form der Allegorese in Otfrieds von Weißenburg »Evangelienbuch« (Verbum et Signum, Bd 1, S. 103-141).
SIEGLINDE HARTMANN, Altersdichtung und Selbstdarstellung bei Oswald von Wolkenstein. Die Lieder Kl 1 bis 7 im spätmittelalterlichen Kontext (GAG 288) Göppingen 1980.
ROSE MARIE HAUBER, The Late Latin Vocabulary of the Moralia of Saint Gregory the Great. A Morphological and Semasiological Study

(The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin 7) Washington, D.C. 1938.

WOLFGANG HAUBRICHS, Offenbarung und Allegorese. Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden (Formen und Funktionen, S. 243-264).

–, Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/1) Frankfurt a.M. 1988.

KARL HAUCK, Haus- und sippengebundene Literatur mittelalterlicher Adelsgeschlechter (Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, ed. WALTHER LAMMERS [WdF 21] Darmstadt 1961, S. 165-199).

–, Gott als Arzt. Eine exemplarische Skizze mit Text- und Bildzeugnissen aus drei verschiedenen Religionen zu Phänomen und Gebärden der Heilung (Text und Bild, S. 19-62).

WALTER HAUG, Das Mosaik von Otranto. Darstellung, Deutung und Bilddokumentation, Wiesbaden 1977.

–, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1985.

–, Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989.

BARBARA HAUPT, Heilung von Wunden (An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnungen in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, ed. GERT KAISER [Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12] München 1991, S. 77-113).

GOTTFRIED HAUPT, Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen Mittelalters. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Form- und Geistesgeschichte, Diss. Leipzig; Dresden 1941.

ADELHEID HAUSEN, Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches, Bern - Frankfurt a.M. 1972.

FRIEDRICH HEILER, Erscheinungsweisen und Wesen der Religion (Die Religionen der Menschheit 1) Stuttgart ²1979.

HERMANN HEIMPEL, Über den »Pavo« des Alexander von Roes (Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, ed. WALTHER LAMMERS [WdF 21] Darmstadt 1961, S. 350-417).

WOLFGANG-HAGEN HEIN, Christus als Apotheker (Monographien zur pharmazeutischen Kulturgeschichte 3) Frankfurt a.M. 1974.

GERD HEINZ-MOHR, Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst, Köln ⁷1983.

WOLFGANG HEMPEL, Übermuot diu alte... Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 1) Bonn 1970.

ARTHUR HENKEL - ALBRECHT SCHÖNE, Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Sonderausg. Stuttgart 1978.

NIKOLAUS HENKEL, Studien zum Physiologus im Mittelalter (Hermaea, N.F. 38) Tübingen 1976.

HELENE HENZE, Die Allegorie bei Hans Sachs. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur graphischen Kunst (Hermaea 11) Halle/S. 1912, Ndr. Walluf 1972.

BERND-ULRICH HERGEMÖLLER, Die »widernatürliche Sünde« in der theologischen Pest- und Lepraliteratur des 13. Jahrhunderts (Forum Homosexualität und Literatur 21, 1994, S. 5-19).

ALFRED HERMANN, Das steinharte Herz. Zur Geschichte einer Metapher (JAC 4, 1961, S. 77-107).

MARTIN HERZ, Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache (Münchener Theologische Studien II,15) München 1958.

REINHART HERZOG, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius (Zetemata 42) München 1966.

URS HERZOG. Divina poesis. Studien zu Jacob Baldes geistlicher Odendichtung (Hermaea, N.F. 36) Tübingen 133.

RENÉ-JEAN HESBERT, Le bestiaire de Grégoire (Grégoire le Grand, S. 455-466).

CLEMENS HESELHAUS, Die Metaphorik der Krankheit (Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, ed. HANS ROBERT JAUSS [Poetik und Hermeneutik 3] München 1968, S. 407-433).

EARLE HILGERT, The Ship and Related Symbols in the New Testament, Assen 1962.

NIKOLAUS HILL, Die Eschatologie Gregors des Großen, Diss. (masch.) Freiburg 1942.

DIETRAM HOFMANN, Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Großen (Münsterschwarzacher Studien 6) Münsterschwarzach 1968.

KARL HOHEISEL, Art. »Homosexualität« (RAC 16, Sp. 289-364).

MARY JOHN HOLMAN, Nature-Imagery in the Works of St. Augustine (The Catholic University of America. Patristic Studies 33) Washington, D.C. 1931.

MARTIN HONECKER, Christus medicus (Kerygma und Dogma 31, 1985, S. 307-323).

LUDGER HONNEFELDER, Zur Philosophie der Schuld (Theologische Quartalschrift 155, 1975, S. 31-48).

GABRIELE HOOFFACKER, *Avaritia radix omnium malorum*. Barocke Bildlichkeit um Geld und Eigennutz in Flugschriften, Flugblättern und benachbarter Literatur der Kipper- und Wipperzeit (1620-1625) (Mikrokosmos 19) Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris 1988.

HEINRICH HOPPE, Syntax und Stil des Tertullian, Leipzig 1903.

HANS-JÜRGEN HORN, Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos. Zur Typologie des Fensters in der Antike (JAC 10, 1967, S. 30-60).

PAUL HUBER, Bild und Botschaft. Byzantinische und venezianische Miniaturen zum Alten und Neuen Testament, Zürich - Freiburg ²1984.

-, Hiob — Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos, Düsseldorf 1986.

JÖRG HÜBNER, Christus medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns (Kerygma und Dogma 31, 1985, S. 324-335).

JOSEF HÜGELSBERGER, Der Dulder Hiob in der deutschen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Stoffe in Deutschland, Diss. (handschr.) Graz 1930 (Ex.: UB Graz, Sign.: 251087).

CHRISTIAN HÜNEMÖRDER, Studien zur Wirkungsgeschichte biologischer Motive in den Pseudo-Klementinen (Medizinhistorisches Journal 13, 1978, S. 15-28).

JOHAN HUIZINGA, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, dt. KURT KÖSTER (KTA 204) Stuttgart ¹¹1975.

-, Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis (DERS., Verzamelde Werken, Bd. 4, Haarlem 1949, S. 3-84).

FRITZ HUSNER, Leib und Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachlichen Formulierung der moralischen Adhortatio (Philologus, Supplementbd. 17/3) Leipzig 1924.

REMO JOSEPH IANNUCCI, The Treatment of the Capital Sins and the Decalogue in the German Sermons of Berthold von Regensburg (The Catholic University of America. Studies in German 17) Washington, D.C. 1942.

IVAN ILLICH, H_2O und die Wasser des Vergessens, dt. REGINA CARSTENSEN - WOLFGANG MATTERN, Reinbek 1987.

-, Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos »Didascalicon«, dt. YLVA ERIKSSON-KUCHENBUCH, Frankfurt a.M. 1991.

IVAN ILLICH - BARRY SANDERS, Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität, dt. RUTH CREMERIUS, Hamburg 1988.

HEINZ GERD INGENKAMP, Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele (Hypomnemata 34) Göttingen 1971.

JEF JACOBS, Aus bewußter Bosheit. Literarischer Reflex der Sünde wider den Heiligen Geist in der deutschen religiösen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften I/738) Frankfurt a.M. - Bern - New York 1983.

MINNA JACOBSOHN, Die Farben in der mittelhochdeutschen Dichtung der Blütezeit (Teutonia 22) Leipzig 1915.

HANS-WOLF JÄGER, Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz (Texte Metzler 20) Stuttgart 1971.

HORST W. JANSON, Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance (Studies of the Warburg Institute 29) London 1952.

HANS ROBERT JAUSS, Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977.

-, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M. ^{2}1984.

JOACHIM JEREMIAS, Das Lösegeld für Viele (Mk. 10.45) (Judaica 3, 1947, S. 249-264).

-, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ^{4}1956.

-, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh 1980.

GÜNTER JEROUSCHEK, Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots (Medizin in Recht und Ethik 17) Stuttgart 1988.

DIETRICH W. JÖNS, Das »Sinnen-Bild«. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius (Germanistische Abhandlungen 13) Stuttgart 1966.

JOSEF ANDREAS JUNGMANN, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4) Innsbruck 1932.

-, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien - Freiburg - Basel ^{5}1962.

-, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck - Wien - München 1960.

WINFRIED KÄMPFER, Studien zu den gedruckten mittelniederdeutschen Plenarien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte spätmittelalterlicher Erbauungsliteratur (Niederdeutsche Studien 2) Münster - Köln 1954.

ERNST KÄSEMANN, An die Römer. Kommentar zum Paulusbrief, Berlin 1978.

ERNST H. KANTOROWICZ, The Baptism of the Apostles (Dumbarton Oaks Papers 9/10, 1956, S. 203-251).

ADOLF KATZENELLENBOGEN, Allegories of the Virtues and Vices in Mediaeval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century (Studies of the Warburg Institute 10) London 1939, Ndr. Nendeln 1968.

BENJAMIN KEDAR, Biblische Semantik. Eine Einführung, Stuttgart 1981.

OTHMAR KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Darmstadt ^{3}1984.

-, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 121) Göttingen 1978.

-, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (Stuttgarter Bibelstudien 114/115) Stuttgart 1984.

HILDEGARD ELISABETH KELLER, Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 15) Bern u.a. 1993.

OTTO KELLER, Die antike Tierwelt, 2 Bde., Leipzig 1909-1913, Ndr. Hildesheim 1963.

HANS-GEORG KEMPER, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 1ff., Tübingen 1987ff.

NEIL R. KER, The English Manuscripts of the Moralia of Gregory the Great (Kunsthistorische Forschungen. FS Otto Pächt, edd. ARTUR ROSENAUER - GEROLD WEBER, Salzburg 1972, S. 77-89).

PETER KESTING, Maria als Buch (Würzburger Prosastudien I. Wort-, begriffs- und textkundliche Untersuchungen [Medium Aevum 13] München 1986, S. 122-147).

JOHANNES KIBELKA, *der ware meister*. Denkstile und Bauformen in der Dichtung Heinrichs von Mügeln (Philologische Studien und Quellen 13) Berlin 1963.

ALFONS KIRCHGÄSSNER, Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes, Basel - Freiburg - Wien 1959.

HEINZ D. KITTSTEINER, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a.M. - Leipzig 1991.

HANS-JOSEF KLAUCK, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. 13) Münster 1978.

RENATE KLAUSER, Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg, Bamberg 1957.

THEODOR KLAUSER, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965.

ROSWITHA KLINCK, Die lateinische Etymologie des Mittelalters (Medium Aevum 17) München 1970.

FRIEDRICH KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, ed. WALTHER MITZKA, Berlin ^{20}1967.

-, dass., ed. ELMAR SEEBOLD, Berlin - New York ^{22}1989.

ROLF KNIERIM, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965.

WILHELM KÖLLER, Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern (Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 10) Stuttgart 1975.

CHRISTA-MARIA KÖNIG, Die dogmatischen Aussagen Heinrich des Teichners. Darstellung seiner Lehre und Vergleich mit den Spruchdichtern des XIII. Jahrhunderts, Diss. Freiburg 1967.

LEO KOEP, Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia 8) Bonn 1952.

ULRICH KÖPF, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (Beiträge zur historischen Theologie 61) Tübingen 1980.

HERBERT KOLB, Das Melker Marienlied (Interpretationen mittelhochdeutscher Lyrik, ed. GÜNTHER JUNGBLUTH, Bad Homburg - Berlin - Zürich 1969, S. 47-82).

-, Isidorsche »Etymologien« im »Parzival« (Wolfram-Studien [1], 1970, S. 117-135).

-, Himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung (FMSt 5, 1971, S. 284-303).

-, Der Hirsch, der Schlangen frißt. Bemerkungen zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in der mittelalterlichen Theologie (Mediævalia litteraria. FS Helmut de Boor, edd. URSULA HENNIG - HERBERT KOLB, München 1971, S. 583-610).

-, Vielfalt der *kiusche*. Eine bedeutungskundliche Studie zu Wolframs »Parzival« (Verbum et Signum, Bd. 2, S. 233-246).

-, *Der wuocher der riuwe*. Studien zu Hartmanns »Gregorius« (LJb, N.F. 23, 1982, S. 9-56).

-, Über *Heilant* als Eigennamen in der althochdeutschen Literatur (Althochdeutsch. FS Rudolf Schützeichel, edd. ROLF BERGMANN u.a., Heidelberg 1987, S. 1234-1249).

RALF KONERSMANN, Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität, Würzburg 1988.

WERNER VON KOPPENFELS, Esca et hamus. Beitrag zu einer historischen Liebesmetaphorik (SB Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1973, H. 3) München 1973.

KARL-FRIEDRICH KRAFT, Estote ergo prudentes! Zu Bildlichkeit und Tradition im Schlangenspruch des Meißners (VIII,2) (Geist und Zeit. Wirkungen des Mittelalters in Literatur und Sprache. FS Roswitha Wisniewski, edd. CAROLA L GOTTZMANN - HERBERT KOLB, Frankfurt a.M. u.a. 1991, S. 167-190).

WALTHER KRANZ, Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie (Hermes 73, 1938, S. 99-122).

–, Welt und Menschenleben im Gleichnis (Wirtschaft und Kultursystem. FS Alexander Rüstow, ed. GOTTFRIED EISERMANN, Erlenbach-Zürich - Stuttgart 1955, S. 172-213).

RUDOLF KRAYER, Frauenlob und die Natur-Allegorese. Motivgeschichtliche Untersuchungen. Ein Beitrag zur Geschichte des antiken Traditionsgutes, Heidelberg 1960.

LEOPOLD KRETZENBACHER, Legende und Spiel vom Traumgesicht des Sünders auf der Jenseitswaage. Zu Fortleben und Gehaltwandel einer frühchristlichen Legende (Rheinisches Jb. für Volkskunde 7, 1956, S. 145-172).

–, Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 4) Klagenfurt 1958.

–, Der Hahn auf dem Kirchturm. Sinnzeichen, Bibelexegese und Legende (Rheinisches Jb. für Volkskunde 9, 1958, S. 194-206).

–, Die Legende vom heilenden Schatten. Grundlagen, Erscheinungsformen und theologische Funktion eines Erzählmotivs (Fabula 4, 1961, S. 231-247).

–, Richterengel am Feuerstrom. Östliche Apokryphen und Gegenwartslegenden um Jenseitsgeleite und Höllenstrafen (Zs. für Volkskunde 59, 1963, S. 205-220).

–, Slowenisch *(s)cagati* = »verzagen« als deutsches Lehnwort theologischen Gehalts. Ein Beitrag zur barocken »Legendenballade« der Slowenen (Die Welt der Slawen 9, 1964, S. 337-361).

–, Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 23) Klagenfurt 1968.

–, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende (SB Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1971, H. 7) München 1971.

–, Zur *desperatio* im Mittelhochdeutschen (Verbum et Signum, Bd. 2, S. 299-310).

–, Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des »Losbetens« zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben (SB Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 370) Wien 1980.

–, Real-Bildwerke und Symbol-Auslegung zum »Hahn auf dem Kirchturm« zwischen Frühmittelalter und Reformation (AKG 62/63, 1980/81, S. 29-47).

–, Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben (SB Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1981, H. 3) München 1981.

–, Wortbegründetes Typologie-Denken auf mittelalterlichen Bildwerken. Zur Ecclesia- Synagoga-Asasel (Sündenbock-)-Szenerie unter dem »Lebenden Kreuz« des Meisters Thomas von Villach, um 1475 (SB Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1983, H. 3) München 1983.

–, Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria. Kulträume, Patronate, Sondermotive der Volksüberlieferungen um Job und sein biblisches und apokryphes Schicksal in den Südost-Alpenländern (SB Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1987, H. 1) München 1987.

ULRICH KREWITT, Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters (Mittellateinisches Jb., Beiheft 7) Ratingen - Kastellaun - Wuppertal 1971.

–, Natura, artes, virtutes und Inkarnation. Zum »Anticlaudianus« Alans von Lille in mittelhochdeutschen Texten (Dialog. FS Siegfried Grosse, edd. G. RICKHEIT – S. WICHTER, Tübingen 1990, S. 25–42).

FRIDOLF KUDLIEN, Krankheitsmetaphorik im Laurentiushymnus des Prudentius (Hermes 90, 1962, S. 104–115).

–, Beichte und Heilung (Medizinhistorisches Journal 13, 1978, S. 1–14).

ULLA-B. KUECHEN, Wechselbeziehungen zwischen allegorischer Naturdeutung und der naturkundlichen Kenntnis von Muschel, Schnecke und Nautilus. Ein Beitrag aus literarischer, naturwissenschaftlicher und kunsthistorischer Sicht (Formen und Funktionen, S. 478–514).

–, Das späte Eindringen der Passionsblume in den »Mundus symbolicus«. Von der neuen Welt bis zum Wappenzeichen der Pegnitzschäfer (Festschrift für Herbert Kolb, edd. KLAUS MATZEL – HANS-GERT ROLOFF, Bern u.a. 1989, S. 361–388).

Kulturgeschichte des Wassers, ed. HARTMUT BÖHME, Frankfurt a.M. 1988.

KONRAD KUNZE, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (Philologische Studien und Quellen 49) Berlin 1969.

GERHARD KURZ – THEODOR PELSTER, Metapher. Theorie und Unterricht (Fach: Deutsch) Düsseldorf 1976.

GERHART B. LADNER, Pflanzensymbolik und der Renaissance-Begriff (Zu Begriff und Problem der Renaissance, ed. AUGUST BUCK [WdF 204] Darmstadt 1969, S. 336–394).

–, Handbuch der frühchristlichen Symbolik. Gott, Kosmos, Mensch, Stuttgart – Zürich 1992.

ARTUR MICHAEL LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd. 1/1–4/2, Regensburg 1952–1956.

BERNHARD LANG – COLLEEN McDANNELL, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens (edition suhrkamp 1586) Frankfurt a. M. 1990.

KLAUS LANGE, Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik (ZfdA 95, 1966, S. 81–122).

AUGUST LANGEN, Der Wortschatz des deutschen Pietismus, Tübingen ^{2}1968.

DIETER LAU, *Vermis conscientiae.* Zur Geschichte einer Metapher (Apophoreta. FS Uvo Hölscher, ed. ANDREAS PATZER, Bonn 1975, S. 110–121).

–, *Nummi Dei sumus.* Beitrag zu einer historischen Münzmetaphorik (Wiener Studien, N.F. 14, 1980, S. 192–228).

FRIEDRICH LAUCHERT, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, Ndr. Genf 1974.

–, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei P. Abraham a S. Clara (Alemannia 20, 1892, S. 213–254).

HEINRICH LAUSBERG, Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München ^{5}1976.

–, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2 Bde., München ^{2}1973.

MARION LAUSBERG, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 7) Berlin 1970.

EGLE LAUZI, Lepre, donnola e iena: contributi alla storia di una metafora (Studi Medievali III/29, 1988, S. 539–559).

ELIZABETH LAWN, »Gefangenschaft«. Aspekt und Symbol sozialer Bindung im Mittelalter — dargestellt an chronikalischen und poetischen Quellen (Europäische Hochschulschriften I/214) Frankfurt a.M. – Bern – Las Vegas 1977.

CLAUDE LECOUTEUX, Der Drache (ZfdA 108, 1979, S. 13–31).

–, Les monstres dans la littérature allemande du moyen âge, 3 Bde. (GAG 330) Göppingen 1982.

–, Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter, Köln – Wien 1987.
GERARDUS VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, Tübingen [4]1977.
JACQUES LeGOFF, Die Geburt des Fegefeuers, dt. ARIANE FORKEL, Stuttgart 1984.
–, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, dt. MATTHIAS RÜB, Stuttgart 1988.
–, Phantasie und Realität des Mittelalters, dt. RITA HÖNER, Stuttgart 1990.
JÜRGEN LEIBBRAND, Speculum bestialitatis. Die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext christlicher Allegorese (Kulturgeschichtliche Forschungen 11) München 1988.
KARIN LERCHNER, Lectulus floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters (Pictura et poesis 6) Köln – Weimar – Wien 1993.
MAX LETTNER, Zur Bildersprache des Origenes. Platonismen bei Origenes, Diss. München; Augsburg 1962.
HANS LEWY, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (ZNW, Beiheft 9) Gießen 1929.
HANS-HEINRICH LIEB, Der Umfang des historischen Metaphernbegriffs, Diss. Köln 1964.
HANS LIEBESCHÜTZ, Fulgentius metaphoralis. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Mythologie im Mittelalter (Studien der Bibliothek Warburg 4) Leipzig – Berlin 1226.
FRANZ LIEBLANG, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien (Freiburger Theologische Studien 37) Freiburg 1934.
KLEMENTINE LIPFFERT, Symbol-Fibel. Eine Hilfe zum Betrachten und Deuten mittelalterlicher Bildwerke, Kassel [6]1976.
FRANZ VON LIPPERHEIDE, Spruchwörterbuch, Berlin [8]1976.
EVALD LÖVESTAM, Über die neutestamentliche Aufforderung zur Nüchternheit (Studia Theologica 12, 1958, S. 80–102).
–, Spiritual Wakefulness in the New Testament, Lund 1963.
HENRI DE LUBAC, Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture, 4 Bde. Paris 1959–1964.
–, Der geistige Sinn der Schrift, dt. MARTHA GISI, Einsiedeln 1952.
GRETE LÜERS, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, Darmstadt [2]1966.
PER LUNDBERG, La Typologie baptismale dans l'ancienne l'Eglise (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 10) Leipzig – Uppsala 1942.
MANFRED LURKER, Bibliographie zur Symbolkunde, 3 Bde. (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 12, 18, 24) Baden-Baden 1964–1968.
–, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973.
–, Die Symbolbedeutung von Rechts und Links und ihr Niederschlag in der abendländisch-christlichen Kunst (Symbolon, N.F. 5, 1980, S. 95–128).
–, Adler und Schlange. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker, Tübingen 1983.
–, Lexikon der Götter und Dämonen. Namen — Funktionen — Symbole/Attribute, Stuttgart 1984.

THOMAS H. MACHO, Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung (edition suhrkamp 1419) Frankfurt a.M. 1987.
FLORENCE McCULLOCH, Mediaeval Latin and French Bestiaries, Chapel Hill 1960.
ROBERT E. McNALLY, Der irische Liber de numeris. Eine Quellenanalyse des pseudo-isidorischen Liber de numeris, Diss. München 1957.
EDUARD JOHANN MÄDER, Der Streit der »Töchter Gottes«. Zur Geschichte eines allegorischen Motivs (Europäische Hochschulschriften I/41) Bern – Frankfurt a.M. 1971.

SIBYLLE MÄHL, Quadriga virtutum, Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit (Archiv für Kulturgeschichte, Beiheft 9) Köln - Wien 1969.

JOHANN MAIER - KURT SCHUBERT, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (UTB 224) München - Basel 1982.

MAX MANITIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (Handbuch der Altertumswissenschaft IX,2,1-3) Ndr. München 1964f.

GEORG MANZ, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert, [Beuron] 1941.

WOLFGANG MARTENS, Über die Tabakspfeife und andere erbauliche Materien. Zum Verfall geistlicher Allegorese im frühen 18. Jahrhundert (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 517-538).

EUG. MARTIN, Le coq du clocher. Essai d'archéologie et de symbolisme, Nancy 1904.

ACHIM MASSER, Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters (Grundlagen der Germanistik 19) Berlin 1976.

FRIEDRICH MAURER, Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit (Bibliotheca Germanica 1) Bern - München [2]1961.

BARBARA MAURMANN(-BRONDER), *Tempora significant*. Zur Allegorese der vier Jahreszeiten (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 69-101).

-, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren (MMS 33) München 1976.

HANS MAYER, Außenseiter, Frankfurt a.M. 1975.

IRENE MEICHSNER, Die Logik von Gemeinplätzen. Vorgeführt an Steuermannstopos und Schiffsmetapher, Bonn 1983.

CHRISTEL MEIER, Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen (FMSt 6, 1972, S. 245-355).

-, Das Problem der Qualitätenallegorese (ebd. 8, 1974, S. 395-435).

-, Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 143-194).

-, Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen (FMSt 10, 1976, S. 1-69).

-, Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert, Bd. 1 (MMS 34/1) München 1977.

-, Argumentationsformen kritischer Reflexion zwischen Naturwissenschaft und Allegorese (FMSt 12, 1978, S. 116-159).

-, Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert. Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille (Formen und Funktionen, S. 70-89).

-, Die Rezeption des Anticlaudianus Alans von Lille in Textkommentierung und Illustration (Text und Bild, S. 408-549).

-, Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik. Zu Inhalten, Formen und Funktionen einer problematischen Gattung (Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981, edd. LUDGER GRENZMANN - KARL STACKMANN [Germanistische Symposien 5] Stuttgart 1984, S. 467-500).

-, Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen (FMSt 19, 1985, S. 466-497).

-, Scientia Divinorum Operum. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas (Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, ed. WERNER BEIERWALTES [Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1987/1] Heidelberg 1987, S. 89-141).

–, Cosmos politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini (FMSt 22, 1988, S. 315–356).
–, Malerei des Unsichtbaren. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Bildstruktur im Mittelalter (Text und Bild. Bild und Text, ed. WOLFGANG HARMS [Germanistische Symposien 11] Stuttgart 1990, S. 35–65).
CHRISTEL MEIER – RUDOLF SUNTRUP, Zum Lexikon der Farbenbedeutungen im Mittelalter. Einführung zu Gegenstand und Methoden sowie Probeartikel aus dem Farbbereich »Rot« (FMSt 21, 1987, S. 390–478).
GERTRAUD MEINEL, Pflanzenmetaphorik im Volkslied (Jb. für Volksliedforschung 27/28, 1982/83, S. 162–174).
FRISO MELZER, Der christliche Wortschatz der deutschen Sprache. Eine evangelische Darstellung, Lahr/Baden 1951.
–, Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienst der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch, Tübingen 1965.
GUSTAV MENSCHING, Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte (Studium Generale 7, 1957, S. 422–432).
–, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959.
VOLKER MERTENS, Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte (MTU 33) München 1971.
–, Noch einmal: Das Heu im »Armen Heinrich« (E 73/B 143) (ZfdA 104, 1975, S. 293–306).
–, Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption (MTU 67) München 1978.
–, »Der implizierte Sünder«. Prediger, Hörer und Leser in Predigten des 14. Jahrhunderts. Mit einer Textpublikation aus den »Berliner Predigten« (Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981, edd. WALTER HAUG u.a., Heidelberg 1983, S. 76–114).
HANS MESSELKEN, Die Signifikanz von Rabe und Taube in der mittelalterlichen deutschen Literatur, Diss. Köln 1965.
Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, ed KARL KERTELGE (Quaestiones disputatae 126) Freiburg – Basel – Wien 1990.
AHLRICH MEYER, Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie (Archiv für Begriffsgeschichte 13, 1969, S. 128–199).
HEINZ MEYER, Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch (MMS 25) München 1975.
–, *Mos Romanorum*. Zum typologischen Grund der Triumpfmetapher im »Speculum Ecclesiae« des Honorius Augustodunensis (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 45–58).
–, Metaphern des Psaltertextes in den Illustrationen des Stuttgarter Bilderpsalters (Text und Bild, S. 175–208).
–, Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte (Archiv für Begriffsgeschichte 25, 1981, S. 88–114).
–, Zur Bedeutung der Zahlen in den Werken Friedrich Spees (Geistliche Denkformen, S. 257–281).
–, Bartholomäus Anglicus, »De proprietatibus rerum«. Selbstverständnis und Rezeption (ZfdA 117, 1988, S. 237–274).
–, Zum Verhältnis von Enzyklopädik und Allegorese im Mittelalter (FMSt 24, 1990, S. 290–313).
–, Art. »Schriftsinn, mehrfacher« (HWbPh 8, Sp. 1431–1439).
HEINZ MEYER – RUDOLF SUNTRUP, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (MMS 56) München 1987.
PAUL MICHEL, »Formosa deformitas«. Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur (Studien zur Germanistik, Anglistik

und Komparatistik 57) Bonn 1976.
–, Tiere als Symbol und Ornament. Möglichkeiten und Grenzen der ikonographischen Deutung, gezeigt am Beispiel des Zürcher Großmünsterkreuzgangs, Wiesbaden 1979.
–, *Durch die bilde über die bilde.* Zur Bildgestaltung bei Mechthild von Magdeburg (Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, ed. KURT RUH [Germanistische Symposien 7] Stuttgart 1986, S. 509-526).
–, »Alieniloquium«. Elemente einer Grammatik der Bildrede (Zürcher Germanistische Studien 3) Bern - Frankfurt a. M. - New York - Paris 1987.
–, Etymologie als mittelalterliche Linguistik (ALEXANDER SCHWARZ u. a., Alte Texte lesen. Textlinguistische Zugänge zur älteren deutschen Literatur [UTB 1482] Bern - Stuttgart 1988, S. 207-260).
PAUL MIKAT, Die Lehre vom Almosen in den Kollektenpredigten Papst Leos d. Gr. (Perennitas. FS Thomas Michels, edd. HUGO RAHNER - EMMANUEL VON SEVERUS, Münster 1963, S. 46-64).
MANFRED MISCH, Apis est animal — apis est ecclesia. Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in spätantiker und mittelalterlicher Literatur (Europäische Hochschulschriften I/107) Bern - Frankfurt a.M. 1974.
HEINZ MODE, Fabelwesen und Dämonen. Die phantastische Welt der Mischwesen, Leipzig ^{2}1977.
EINAR MOLLAND, *Ut sapiens medicus.* Medical Vocabulary in St. Bendict's »Regula monachorum« (Studia Monastica 6, 1964, S. 273-298).
WILHELM MOLSDORF, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, Ndr. Graz 1984.
ULRICH MONTAG, Das Werk der heiligen Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung. Texte und Untersuchungen (MTU 18) München 1968.
R. I. MOORE, Heresy as Disease (The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.), edd. W. LOURDAUX - D. VERHELST [Mediaevalia Lovaniensia I/4] Löwen - Den Haag 1976, S. 1-11).
PETER VON MOOS, Hildebert von Lavardin. 1056—1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters (Pariser Historische Studien 3) Stuttgart 1965.
–, Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, 4 Bde. (MMS 3/1-4) München 1971f.
–, Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die *historiae* im »Policraticus« Johanns von Salisbury (Ordo 2) Hildesheim - Zürich - New York 1988.
KARIN MORVAY, Die Albanuslegende. Deutsche Fassungen und ihre Beziehungen zur lateinischen Überlieferung (Medium Aevum 32) München 1977.
DIETZ-RÜDIGER MOSER, Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation, Berlin 1981.
–, Elf als Zahl der Narren. Zur Funktion der Zahlenallegorese im Fastnachtsbrauch (Jb. für Volksliedforschung 27/28, 1982/83, S. 346-363).
HUGO MOSER, Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschließung des religiösen Bereichs (Wirkendes Wort, Beiheft 7) Düsseldorf 1964.
ELFRIEDE MOSER-RATH, Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes, Berlin 1964,
C. DETLEF G. MÜLLER, Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten (JAC 17, 1974, S. 91-102).
GERHARD MÜLLER, Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334-397) (Sudhoffs Archiv 51, 1967, S. 193-216).
JAN-DIRK MÜLLER, *Curiositas* und *erfarung* der Welt im frühen deutschen Prosaroman (Literatur und Laienbildung im Spätmittel-

alter und in der Reformationszeit, edd. LUDGER GRENZMANN - KARL STACKMANN [Germanistische Symposien 5] Stuttgart 1984, S. 252-271).

-, Lachen — Spiel — Fiktion. Zum Verhältnis von literarischem Diskurs und historischer Realität im »Frauendienst« Ulrichs von Lichtenstein (DVjs 58, 1984, S. 38-73).

-, Transformationen allegorischer Strukturen im frühen Prosa-Roman (Bildhafte Rede, S. 265-282).

EDWIN MÜLLER-GRAUPA, Verbale Tiermetaphern (PBB 79, Halle 1957, S. 456-491).

FLORENTINE MÜTHERICH, Die verschiedenen Bedeutungsschichten in der frühmittelalterlichen Psalterillustration (FMSt 6, 1972, S. 232-244).

Natura loquax. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit, edd. WOLFGANG HARMS - HEIMO REINITZER (Mikrokosmos 7) Frankfurt a.M. - Bern - Cirencester 1981.

FRANZ NEISKE, Vision und Totengedenken (FMSt 20, 1986, S. 137-185).

ECKHARD NEUMANN, Herrschafts- und Sexualsymbolik. Grundlagen einer alternativen Symbolforschung, Stuttgart 1980.

RICHARD NEWHAUSER, Towards a History of Human Curiosity. Prolegomenon to its Medieval Phase (DVjs 56, 1982, S. 559-575).

-, The Love of Money as Deadly Sin and Deadly Disease (Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen, edd. JOERG O. FICHTE u.a., Berlin - New York 1986, S. 315-326).

-, The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular (Typologie des sources du moyen âge occidental 68) Turnhout 1993.

HANS-JOACHIM NEWIGER, Metapher und Allegorie, Studien zu Aristophanes (Zetemata 16) München 1957.

JÜRGEN NIERAAD, *bildgesegnet und bildverflucht*. Forschungen zur sprachlichen Metaphorik (Erträge der Forschung 63) Darmstadt 1977.

HILDEGARD NOBEL, Schuld und Sühne in Hartmanns »Gregorius« und in der frühscholastischen Theologie (ZfdPh 76, 1957, S. 42-79).

JOHN T. NOONAN, Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, dt. NIKOLAUS MONZEL (Walberberger Studien 6) Mainz 1969.

SIJBOLT NOORDA, Illness and Sin, Forgiving and Healing. The Connection of Medical Treatment and Religious Beliefs in Ben Sira 38,1-15 (Studies in Hellenistic Religions, ed. M. J. VERMASEREN, Leiden 1979, S. 215-224).

JEAN-PIERRE VAN NOPPEN - S. DE KNOP - R. JONGEN, Metaphor. A Bibliography of Post-1970 Publications (Amsterdam Studies in the Theory and the History of Linguistic Science V/17) Amsterdam - Philadelphia 1985.

JOSEPH NTEDIKA, L'Évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin (Publications de L'Université Lovanium de Léopoldville 20) Paris 1966.

EUGENIE NUSSBAUM, Metapher und Gleichnis bei Berthold von Regensburg, Diss. Zürich; Wien 1902.

INGRID OCHS, Wolframs »Willehalm«-Eingang im Lichte der frühmittelhochdeutschen geistlichen Dichtung (Medium Aevum 14) München 1968.

MARIANNE OESTERREICHER-MOLLWO, Herder Lexikon Symbole, Freiburg - Basel - Wien ^{6}1983.

OTTO GERHARD OEXLE, Die Gegenwart der Toten (Death in the Middle Ages, edd. HERMAN BRAET - WERNER VERBEKE [Mediaevalia Lovaniensia I/9] Löwen 1983, S. 19-77).

FRIEDRICH OHLY, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 10) Darmstadt ^{2}1968.

-, Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes (ZfdA 84, 1952/53, S. 198-232).

–, Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958.
–, Goethes »Ehrfurchten« — ein *ordo caritatis* (Euphorion 55, 1961, S. 113-145, 405-448).
–, Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des »Willehalm«. Mit Nachtrag 1965 (Wolfram von Eschenbach, ed. HEINZ RUPP [WdF 57] Darmstadt 1966, S. 455-518).
–, Die Suche in Dichtungen des Mittelalters (ZfdA 94, 1965, S. 171-184).
–, Hölzer, die nicht brennen (ZfdA 100, 1971, S. 63-72).
–, Zum Dichtungsschluß *Tu autem, domine, miserere nobis* (DVjs 47, 1973, S. 26-68).
–, Die Legende von Karl und Roland (Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridger Colloquium 1971, edd. L. P. JOHNSON - H.-H. STEINHOFF - R. A. WISBEY, Berlin 1974, S. 292-343).
–, Diamant und Bocksblut. Zur Traditions- und Auslegungsgeschichte eines Naturvorgangs von der Antike bis in die Moderne, Berlin 1976.
–, Desperatio und Praesumptio. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit (Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag, ed. HELMUT BIRKHAN [Philologica Germanica 3] Wien - Stuttgart 1976, S. 499-556).
–, Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 207) Opladen 1976.
–, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977.
–, Typologische Figuren aus Natur und Mythus (Formen und Funktionen, S. 126-166).
–, Skizzen zur Typologie im späteren Mittelalter (Medium Aevum deutsch. FS Kurt Ruh, edd. DIETRICH HUSCHENBETT u.a., Tübingen 1979, S. 251-310).
–, (Rez.) Rainer Warning, Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels, München 1974 (Romanische Forschungen 91, 1979, S. 111-141).
–, Das Buch der Natur bei Jean Paul (Studien zur Goethezeit. FS Erich Trunz, edd. HANS-JOACHIM MÄHL - EBERHARD MANNACK [Euphorion, Beiheft 18] Heidelberg 1981, S. 177-232).
–, Deus Geometra. Skizzen zu einer Vorstellung von Gott (Tradition als historische Kraft. FS Karl Hauck, edd. NORBERT KAMP - JOACHIM WOLLASCH, Berlin - New York 1982, S. 1-42).
–, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria (Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens, edd. KARL SCHMID - JOACHIM WOLLASCH [MMS 48] München 1984, S. 9-68).
–, Gesetz und Evangelium. Zur Typologie bei Luther und Lucas Cranach. Zum Blutstrahl der Gnade in der Kunst (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, N.F. 1) Münster 1985.
–, Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik (Collectanea Philologica. FS Helmut Gipper, edd. GÜNTHER HEINTZ - PETER SCHMITTER, Bd. 2 [Saecula Spiritalia 15] Baden-Baden 1985, S. 403-613).
–, Die Pferde im »Parzival« Wolframs von Eschenbach (L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo [Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo 31] Spoleto 1985, S. 849-927).
–, Art. »Haus III (Metapher)« (RAC 13, Sp. 905-1063).
–, Beiträge zum Rolandslied (Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters. FS Karl Stackmann, Göttingen 1987, S. 90-135).
–, Zur Goldenen Kette Homers (Das Subjekt der Dichtung. FS Gerhard Kaiser, edd. GERHARD BUHR u.a., Würzburg 1990, S. 411-486).
–, Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 302) Opladen 1990.

–, *Missetriuwe* »Desperatio«. Mhd. Wörter für die theologische Verzweiflung (ZfdPh 110, 1991, S. 321-336).
–, Die Gestirne des Heils. Ein Bildgedanke zur Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Jüngsten Tag (Euphorion 85, 1991, S. 235-272).
–, Wirkungen von Dichtung (DVjs 67, 1993, S. 26-76).
–, Metaphern für die Inspiration (Euphorion 87, 1993, S. 119-171).
–, Neue Zeugen des »Buchs der Natur« aus dem Mittelalter (Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. FS Karl Hauck, edd. HAGEN KELLER - NIKOLAUS STAUBACH [Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 23] Berlin - New York 1994, S. 546-568).
–, Die Trinität berät über die Erschaffung des Menschen und über seine Erlösung (PBB 116, 1994, S. 242-568).
MARIANNE OHLY-STEIMER, *huldi* im Heliand (ZfdA 86, 1955/56, S. 81-119).
T. P. O'MALLEY, Tertullian and the Bible. Language - Imagery - Exegesis, Nijmegen - Utrecht 1967.
ILONA OPELT, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie, Heidelberg 1965.
–, Die Polemik in der christlichen Literatur von Tertullian bis Augustin, Heidelberg 1980.

ELAINE PAGELS, Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde, dt. KURT NEFF, Reinbek 1991.
NIGEL F. PALMER, Die Letzten Dinge in Versdichtung und Prosa des späten Mittelalters (Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Colloquium 1973, edd. WOLFGANG HARMS - L. PETER JOHNSON, Berlin 1975, S. 225-239).
NIGEL F. PALMER - KLAUS SPECKENBACH, Träume und Kräuter. Studien zur Petroneller »Circa instans«-Handschrift und zu den deutschen Traumbüchern des Mittelalters (Pictura et poesis 4) Köln - Wien 1990.
ERWIN PANOFSKY, Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance, New York 1972.
–, Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, dt. WILHELM HÖCK, Köln 1978.
ROBERT PARKER, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983.
WILFRIED PASCHEN, Rein und Unrein. Eine wortgeschichtliche Untersuchung der Vorstellungen im biblischen Hebräisch und ihres Fortlebens in Qumran und in der Rede Jesu, Diss. Würzburg 1968.
HERMANN PAUL - HUGO MOSER - INGEBORG SCHRÖBLER, Mittelhochdeutsche Grammatik, Tübingen [21]1975.
ARTHUR STANLEY PEASE, Medical Allusions in the Works of St. Jerome (Harvard Studies in Classical Philology 25, 1914, S. 73-86).
DIETMAR PEIL, Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec — Iwein — Parzival (Medium Aevum 28) München 1975.
–, Emblematisches, Allegorisches und Metaphorisches im »Patrioten« (Euphorion 69, 1975, S. 229-266).
–, Allegorische Gemälde im »Patrioten« (1724-1726) (FMSt 11, 1977, S. 370-395).
–, Zur »angewandten Emblematik« in protestantischen Erbauungsbüchern. Dilherr — Arndt — Francisci — Scriver (Euphorion, Beiheft 11) Heidelberg 1978.
–, Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart (MMS 50) München 1983.
–, *Concordia discors*. Anmerkungen zu einem politischen Harmoniemodell von der Antike bis in die Neuzeit (Geistliche Denkformen, S. 401-434).

–, Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert (Mikrokosmos 16) Frankfurt a.M. – Bern – New York 1985.
–, »Im selben Boot«. Variationen über ein metaphorisches Argument (AKG 68, 1986, S. 269–293).
–, Bildfeldtheoretische Probleme in der »Goldenen Schmiede« Konrads von Würzburg (Jb. der Oswald-von-Wolkenstein-Ges. 5, 1988/89, S. 169–180).
–, Der Baum des Königs. Anmerkungen zur politischen Baummetaphorik (Annali dell'Instituto storico italo-germanico in Trento 15, 1989, S. 37–71).
–, Überlegungen zur Bildfeldtheorie (PBB 112, 1990, S. 209–241).
–, *...hende, arme, fuss und beyne.* Anmerkungen zur organologischen Metaphorik in den Ratsgedichten des Johannes Rothe (ZfdA 119, 1990, S. 317–332).
JOAN M. PETERSEN, The »Dialogues« of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background, Toronto 1984.
ERIK PETERSON, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Rom – Freiburg – Wien 1959.
STEPHAN H. PFÜRTNER, Kirche und Sexualität, Reinbek ²1973.
FREDERICK P. PICKERING, Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter (Grundlagen der Germanistik 4) Berlin 1966.
JOSEF PIEPER, Über den Begriff der Sünde, München 1977.
HEINZ PIESIK, Bildersprache der Apostolischen Väter, Diss. Bonn 1961.
JEAN BAPTISTE PITRA, Spicilegium Solesmense, 4 Bde., Paris 1852–1858, Ndr. Graz 1962f.
OTTO PLASSMANN, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus, Diss. Bonn 1960.
CHRISTINE PLEUSER, Die Benennungen und der Begriff des Leides bei J. Tauler (Philologische Studien und Quellen 38) Berlin 1967.
VIKTOR PÖSCHL – HELGA GÄRTNER – WALTRAUD HEYKE, Bibliographie der antiken Bildersprache, Heidelberg 1964.
MAX POHLENZ, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12) Göttingen 1909.
SUZANNE POQUE, Christus Mercator. Notes augustiniennes (Recherches de Science Religieuse 48, 1960, S. 564–577).
–, Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images héroïques, 2 Bde., Paris 1984.
BERNHARD POSCHMANN, Die abendländische Kirchenbuße [I] im Ausgang des christlichen Altertums (Münchener Studien zur historischen Theologie 7) München 1928),
–, Die abendländische Kirchenbuße [II] im frühen Mittelalter (Breslauer Studien zur historischen Theologie 16) Breslau 1930).
–, Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3) Freiburg 1951.
MARIO PRAZ, Studies in the Seventeenth-Century Imagery (Sussidi eruditi 16) Rom ²1964.
JOHANN EVANGELIST PRUNER, Gnade und Sünde, nach des hl. Gregor des Großen »Expositio in librum beati Job«, Progr. Eichstätt 1855.
HELMUT PUFF, Die Sünde und ihre Metaphern. Zum »Liber Gomorrhianus« des Petrus Damiani (Forum Homosexualität und Literatur 21, 1994, S. 45–77).

HELMUT QUARITSCH, Das Schiff als Gleichnis (Recht über See. FS Rolf Stödter, edd. HANS PETER IPSEN – KARL-HARTMANN NECKER, Hamburg – Heidelberg 1979, S. 251–286).

JUANA RAASCH, The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources (Studia Monastica 8, 1966, S. 7-33 (I); ebd. S. 183-213 (II); ebd. 10, 1968, S. 7-55 (III); ebd. 11, 1969, S. 279-314 (IV); ebd. 12, 1970, S. 7-41).

HEDDA RAGOTZKY, Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 1) Tübingen 1981.

HUGO RAHNER, Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum (Zs. für katholische Theologie 56, 1932, S. 231-253).

–, Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie (Eranos-Jb. 13, 1945, S. 237-276).

–, Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952.

–, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Basel [4]1984.

–, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

KARL RAHNER, Schriften zur Theologie, Bd. 11: Frühe Bußgeschichte, ed. KARL H. NEUFELD, Zürich - Einsiedeln - Köln 1973.

FRIEDRICH RANKE, Gott, Welt und Humanität in der deutschen Dichtung des Mittelalters, Basel (1952).

–, Kleinere Schriften, edd. HEINZ RUPP - EDUARD STUDER (Bibliotheca Germanica 12) Bern - München 1971.

UTA RANKE-HEINEMANN, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988.

GABRIELE RAUDSZUS, Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters (Ordo 1) Hildesheim - Zürich - New York 1985.

HANS-HENNING RAUSCH, Methoden und Bedeutung naturkundlicher Rezeption und Kompilation im »Jüngeren Titurel« (Mikrokosmos 2) Frankfurt a. M. - Bern - Las Vegas 1977.

PHOTINA RECH, Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, 2 Bde., Salzburg - Freilassing 1966.

Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, edd. WOLFGANG HARMS - KLAUS SPECKENBACH, Tübingen 1992.

HEIMO REINITZER, Über Beispielfiguren im »Erec« (DVjs 50, 1976, S. 597-639).

–, Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im »Biblisch Thierbuch« des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung (Formen und Funktionen, S. 370-387).

–, Aktualisierte Tradition. Über Schwierigkeiten beim Lesen von Bildern (Geistliche Denkformen, S. 354-400).

–, Kinder des Pelikans (Vestigia Bibliae 6, 1984, S. 191-260).

–, *Da sperret man den leuten das maul auff.* Beiträge zur protestantischen Naturallegorese im 16. Jahrhundert (Wolfenbütteler Beiträge 7, 1987, S. 27-56).

–, Wasser des Todes und Wasser des Lebens. Über den geistigen Sinn des Wassers im Mittelalter (Kulturgeschichte des Wassers, S. 99-144).

HANS-FRIEDRICH RESKE, Jerusalem caelestis - Bildformeln und Gestaltungsmuster. Darstellungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlichen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts (GAG 95) Göppingen 1973.

BRUNO REUDENBACH, Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegetischer Literatur im Mittelalter (FMSt 14, 1980, S. 310-351).

–, Das Taufbecken des Reiner von Huy in Lüttich, Wiesbaden 1984.

J. REYNAERT, De beeldspraak van Hadewijch, Tielt 1981.

HANS RHEINFELDER, Philologische Schatzgräbereien. Gesammelte Aufsätze, Darmstadt 1968.

JEFFREY RICHARDS, Gregor der Große. Sein Leben - seine Zeit, dt. GREGOR KIRSTEIN, Graz - Wien - Köln 1983.

DIETER RICHTER, Die Allegorie der Pergamentbearbeitung. Beziehungen zwischen handwerklichen Vorgängen und der geistlichen Bildersprache des Mittelalters (Fachliteratur des Mittelalters. FS Gerhard Eis, edd. GUNDOLF KEIL u.a., Stuttgart 1968, S. 83–92).

–, Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters (MTU 21) München 1969.

GEORG RICHTER, Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung (Biblische Untersuchungen 1) Regensburg 1967.

PAUL RICŒUR, Schuld, Ethik und Religion (Concilium 6, 1970, S. 384–393).

–, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, dt. MARIA OTTO, Freiburg – München 1971.

–, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, dt. MARIA OTTO, Freiburg – München 1971.

–, Die lebendige Metapher, dt. RAINER ROCHLITZ (Übergänge 12) München 1986.

PAUL RICŒUR – EBERHARD JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Evangelische Theologie, Sonderheft) München 1974.

JEAN RIVIÈRE, *Muscipula diaboli*. Origine et sens d'une image augustinienne (Recherches de théologie ancienne et médiévale 1, 1929, S. 484–496).

–, Le »droit« du démon sur les pécheurs avant saint Augustin (ebd. 3, 1931, S. 113–139).

LUTZ RÖHRICH, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, 4 Bde., Freiburg – Basel – Wien 1977.

GÜNTER RÖHSER, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 25) Tübingen 1987.

HANS ROLF, Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zum St. Trudperter Hohenlied und zu Gottfrieds von Straßburg »Tristan und Isolde« (Medium Aevum 26) München 1974.

KARL-HERMANN ROLKE, Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios (Spudasmata 32) Hildesheim – New York 1975.

ALFONS ROSENBERG, Engel und Dämonen. Gestaltwandel eines Urbildes, München [2]1986.

HELLMUT ROSENFELD, *Ze hewe wart sîn grüenez gras*. Zu Hartmanns »Armen Heinrich« E 70–75 und dem Sinnbereich dieser Metapher (ZfdA 101, 1972, S. 133–142).

LUTZ ROSENPLENTER, Zitat und Autoritätenberufung im Renner Hugos von Trimberg. Ein Beitrag zur Bildung des Laien im Spätmittelalter (Europäische Hochschulschriften I/457) Frankfurt a.M. – Bern 1982.

GUSTAV ROSKOFF, Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert, 2 Bde., Ndr. Nördlingen 1987.

JACQUES ROSSIAUD, Dame Venus. Prostitution im Mittelalter, dt. ERNST VOLTMER, München 1989.

GUNHILD ROTH, Sündenspiegel im 15. Jahrhundert. Untersuchungen zum pseudo-augustinischen »Speculum peccatoris« in deutscher Überlieferung (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 12) Bern – Berlin – Frankfurt a.M. – New York – Paris 1991.

ERICH ROTHACKER, Das »Buch der Natur«. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte, ed. WILHELM PERPEET, Bonn 1979.

UWE RUBERG, Bildkoordination im »Erec« Hartmanns von Aue (Hartmann von Aue, edd. HUGO KUHN – CHRISTOPH CORMEAU [WdF 359] Darmstadt 1973, S. 532–560).

–, Verfahren und Funktionen des Etymologisierens in der mittelhochdeutschen Literatur (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 295–330).

–, »Wörtlich verstandene« und »realisierte« Metaphern in deutscher erzählender Dichtung von Veldeke bis Wickram (*Sagen mit sinne*.

FS Marie-Luise Dittrich, edd. HELMUT RÜCKER - KURT OTTO SEIDEL [GAG 180] Göppingen 1976, S. 205-220).
-, Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters (MMS 32) München 1978.
-, Allegorisches im »Buch der Natur« Konrads von Megenberg (FMSt 12, 1978, S. 310-325).
-, Signifikative Vogelrufe: *Ain rapp singt alle zeit »cras cras cras«* (Natura loquax, S. 189-204).
-, Vom Aufstieg im Mittelalter. Das Konzept der Himmelsleiter in Text und Bild (Geisteswissenschaften — wozu? Beispiele ihrer Gegenstände und Fragen, ed. HANS-HENRIK KRUMMACHER, Stuttgart 1988, S. 211-244).
RAINER RUDOLF, Ars Moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens (Forschungen zur Volkskunde 39) Köln - Graz 1957.
CLAUDIA RÜEGG, David von Augsburg. Historische, theologische und philosophische Schwierigkeiten zu Beginn des Franziskanerordens in Deutschland (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 4) Bern - Frankfurt a.M. - New York - Paris 1989.
KURT RUH, *Bonaventura deutsch.* Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik (Bibliotheca Germanica 7) Bern 1956.
-, Hartmanns »Armer Heinrich«. Erzählmodell und theologische Implikation (Mediævalia litteraria. FS Helmut de Boor, edd. URSULA HENNIG - HERBERT KOLB, München 1971, S. 315-329).
-, Höfische Epik des deutschen Mittelalters, 2 Bde. (Grundlagen der Germanistik 7, 25) Berlin ²1977 bzw. 1980.
-, Geistliche Prosa (Europäisches Spätmittelalter, ed. WILLI ERZGRÄBER [Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8] Wiesbaden 1978, S. 565-605).
-, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1ff., München 1990ff.
HEINZ RUPP, Leid und Sünde im Heliand und in Otfrieds Evangelienbuch (PBB 78, Halle 1956, S. 421-469; 79, 1957, S. 336-379).

HANNELORE SACHS - ERNST BADSTÜBNER - HELGA NEUMANN, Christliche Ikonographie in Stichworten, Leipzig ²1980.
PAUL SALMON, The Site of Lucifer's Throne (Anglia 81, 1963, S. 118-123).
-, Der zehnte Engelchor in deutschen Dichtungen und Predigten des Mittelalters (Euphorion 57, 1963, S. 321-330).
ANSELM SALZER, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters. Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur. Eine literar-historische Studie, Ndr. Darmstadt 1967.
WILLY SANDERS, Grundzüge und Wandlungen der Etymologie (Wirkendes Wort 17, 1967, S. 361-384).
-, Die Anfänge wortkundlichen Denkens im deutschen Mittelalter (ZfdPh 88, 1969, S. 57-78)
JOSEPH SAUER, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus, Münster ²1964.
WALTRAUD-INGEBORG SAUER-GEPPERT, Wörterbuch zum St. Trudperter Hohen Lied. Ein Beitrag zur Sprache der mittelalterlichen Mystik (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N. F. 50) Berlin - New York 1972.
-, Die aufrechte Körperhaltung als Ausdruck der göttlichen Herkunft des Menschen (LJb, N.F. 16, 1975, S. 55-72).
HERBERT SCHADE, Die Tiere in der mittelalterlichen Kunst. Untersuchungen von zwei Elfenbeinreliefs (Studium Generale 20, 1967, S. 220-235).
ECKART SCHÄFER, Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos (Toposforschung. Eine Dokumentation, ed. PETER JEHN [Respublica Literaria 10] Frankfurt a.M. 1972, S. 259-292).

THOMAS SCHÄFER, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung (Texte und Arbeiten I/47) Beuron 1956.
DIETER SCHALLER, Zur geistlichen Metaphorik des Bewässerns und des Regens (Mittellateinisches Jb. 1, 1964, S. 59-64).
LEO SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde — Erbsünde (Christliches Leben heute 10/11) Augsburg 1970.
ISIDOR SCHEFTELOWITZ, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 12/2) Gießen 1912.
–, Die Sündentilgung durch Wasser (Archiv für Religionswissenschaft 17, 1914, S. 353-412).
GUSTAV SCHEIL, Die Tierwelt in Luthers Bildersprache in seinen reformatorisch-historischen und polemischen deutschen Schriften, Progr. Bernburg 1897.
KARL SCHILLER - AUGUST LÜBBEN, Mittelniederdeutsches Wörterbuch, 6 Bde., Bremen 1875-1881.
MICHAEL SCHILLING, Imagines Mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik (Mikrokosmos 4) Frankfurt a.M. - Bern - Cirencester 1979.
ANNEMARIE SCHIMMEL, Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie, Wiesbaden 1984.
HEINRICH SCHIPPERGES, Honorius und die Naturkunde des 12. Jahrhunderts (Sudhoffs Archiv 42, 1958, S. 71-82).
–, Lebendige Heilkunde. Von großen Ärzten und Philosophen aus drei Jahrtausenden, Olten - Freiburg 1962.
–, Welt des Auges. Zur Theorie des Sehens und Kunst des Schauens, Freiburg - Basel - Wien 1978.
–, Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter, München - Zürich 1985.
GUDRUN SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Die Bedeutung des Auges bei Jacob Böhme (FMSt 6, 1972, S. 461-492).
–, Biblische Namen und ihre Etymologien in ihrer Beziehung zur Allegorese in lateinischen und mittelhochdeutschen Texten (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 267-293).
–, Naturwissenschaft und Allegorese: Der »Tractatus de oculo morali« des Petrus von Limoges (FMSt 12, 1978, S. 258-309).
–, Das Auge im Mittelalter (MMS 35) München 1985.
JOCHEN SCHLOBACH, Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung (Humanistische Bibliothek I/7) München 1980.
WENDELIN SCHMEJA, Der »Sensus Moralis« im Adamsspiel (Zs. für romanische Philologie 90, 1974, S. 41-72).
HUGO SCHMERBER, Die Schlange des Paradieses (Zur Kunstgeschichte des Auslandes 31) Straßburg 1905.
HANS ULRICH SCHMID, Eine bairische Predigtsammlung des späten 13. Jahrhunderts (Die deutsche Predigt im Mittelalter, edd. VOLKER MERTENS - HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1992, S. 55-91).
MARGOT SCHMIDT, Zwillingsformeln als plus ultra des mystischen Weges (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 223, 1986, S. 245-268).
RUTH SCHMIDT-WIEGAND, Fremdeinflüsse auf die deutsche Rechtssprache (Sprachliche Interferenz. FS Werner Betz, edd. HERBERT KOLB - HARTMUT LAUFFER, Tübingen 1977, S. 226-245).
DIETRICH SCHMIDTKE, Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500), Diss. FU Berlin 1968.
–, Geistliche Schiffahrt. Zum Thema des Schiffes der Buße im Spätmittelalter (PBB 91, Tübingen 1969, S. 357-385; ebd. 92, 1970, S. 115-177).
–, Lastervögelserien. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Tiersymbolik (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 212, 1975, S. 241-264; Nachtrag ebd. 213, 1976, S. 328f.).

–, Bemerkungen zum »Wyngaerden der sele« des Ps.-Veghe (Verbum et Signum, Bd. 2, S. 413–436).
–, Mittelalterliche Liebeslyrik in der Kritik mittelalterlicher Moraltheologen (ZfdPh 95, 1976, S. 321–345).
–, Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie (Hermaea, N. F. 43) Tübingen 1982.
–. Glossen zu den Sonntagsevangelien (Die deutsche Predigt im Mittelalter, edd. VOLKER MERTENS - HANS-JOCHEN SCHIEWER, Tübingen 1992, S. 92–124).
CARL SCHNEIDER, Geistesgeschichte der christlichen Antike, München 1978.
RÜDIGER SCHNELL, Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in »De Amore« (MMS 46) München 1982.
ANDRÉ SCHNYDER, Die geistliche Padstube. Eine spätmittelalterliche Andachtsübung (ZfdA 113, 1984, S. 146–157).
ANTON E. SCHÖNBACH, Über Hartmann von Aue. Drei Bücher Untersuchungen, Graz 1894.
ALBRECHT SCHÖNE, Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock, München ²1968.
GERSHOM SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1980.
–, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt a.M. 1973.
–, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt a. M. 1973.
–, Judaica III (Bibliothek Suhrkamp 333) Frankfurt a.M. 1973.
PIET SCHOONENBERG, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, dt. HUGO ZULAUF, Einsiedeln - Zürich - Köln 1966.
WILFRIED SCHOUWINK, Der wilde Eber in Gottes Weinberg. Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters, Sigmaringen 1985.
KLAUS SCHREINER, »Venus« und »Virginitas«. Zur Symbolik des Smaragds und seiner *virtutes* (Mittellateinisches Jb. 4, 1967, S. 26–60).
–, *...wie Maria geleichet einem puch.* Beiträge zur Buchmetaphorik des hohen und späten Mittelalters (Archiv für Geschichte des Buchwesens 11, 1971, Sp. 1437–1464).
–, *Si homo non pecasset...* Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen (Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, edd. KLAUS SCHREINER - NORBERT SCHNITZLER, München 1992, S. 41–84).
–, Maria — Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München - Wien 1994.
WERNER SCHRÖDER, Vom »Rheinauer Paulus« zur »Millstätter Sündenklage«. (Abh. d. Akad. der Wiss. u. d. Literatur [Mainz], geistes- u. sozialwiss. Kl. 1986, H. 3) Mainz - Stuttgart 1986.
HANS-JÜRGEN SCHRÖPFER, »Heinrich und Kunigunde«. Untersuchungen zur Verslegende des Ebernand von Erfurt und zur Geschichte ihres Stoffes (GAG 8) Göppingen 1969.
HELGA SCHÜPPERT, Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (Medium Aevum 23) München 1972.
–, Allegorie und Alltag. Ein Forschungsaspekt, illustriert mit Texten und Bildern, bei Hans Sachs und Geiler von Kaysersberg (Symbole des Alltags — Alltag der Symbole. FS Harry Kühnel, edd. GERTRUD BLASCHITZ u.a., Graz 1992, S. 661–681).
RUDOLF SCHÜTZEICHEL, Althochdeutsches Wörterbuch, Tübingen 1969.
PAUL SCHULZE, Die Entwicklung der Hauptlaster- und Haupttugendlehre von Gregor dem Großen bis Petrus Lombardus und ihr Einfluß auf die frühdeutsche Literatur, Diss. Greifswald 1914.

MEINOLF SCHUMACHER, Noch ein Höhlengleichnis. Zu einem metaphorischen Argument bei Gregor dem Großen (LJb, N.F. 31, 1990, S. 53-68).
–, »... ist menschlich«. Mittelalterliche Variationen einer antiken Sentenz (ZfdA 119, 1990, S. 163-170).
–, *'Sunde' kompt von 'sundern'.* Etymologisches zu »Sünde« (ZfdPh 110, 1991, S. 61-67).
–, Der Biber — ein Asket? Zu einem metaphorischen Motiv aus Fabel und »Physiologus« (Euphorion 86, 1992, S. 347-353).
–, Die Sprünge der Fische. Eine Speisevorschrift in Metaphorik und Allegorese (ZKG 102, 1991, S. 307-312).
–, Teuflische Piraten. Kleiner Beitrag zur historischen Metaphorologie (AKG 74, 1992, S. 249-256).
–, *Eyn meyster und s. Gregor sprechent.* Das »Höhlengleichnis« Gregors des Großen bei Heinrich Seuse und in deutschen Predigten des Spätmittelalters (LJb, N.F. 33, 1992, S. 361-366).
–, Johannes und der Räuberhauptmann. Ein Legendenmotiv in metaphorologischer Sicht (Fabula 33, 1992, S. 108-110).
–, Der Teufel als »Tausendkünstler«. Ein wortgeschichtlicher Beitrag (Mittellateinisches Jb. 27, 1992, S. 65-76).
–, Ein »Geistliches Jahr« um 1500. Die Sonn- und Festtagsgedichte des Johann von Soest (ZfdA 122, 1993, S. 425-452).
–, Tränen löschen das Höllenfeuer (in Vorbereitung).
–, Wasser im Schiff. Wort- und metapherngeschichtliche Studien zu lat. *sentina* und den deutschen Entsprechungen (in Vorbereitung).
UTE SCHWAB, Zur Interpretation der geistlichen *Bispel*rede (Annali. Istituto Universitario Orientale, Sezione Germanica 1, 1958, S. 153-181).
–, Zum Thema des jüngsten Gerichts in der mittelhochdeutschen Literatur (ebd. 2, 1959, S. 1-49; 3, 1960, S. 51-65; 4, 1961, S. 11-73).
–, Lex et gratia. Der literarische Exkurs Gottfrieds von Straßburg und Hartmanns Gregorius, Messina 1967.
–, Eva reicht den Todesbecher. Zur Trinkmetaphorik in altenglischen Darstellungen des Sündenfalles (Atti dell'Accademia Peloritana, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti 51, Messina 1973/74, S. 7-108).
–, Zum Verständnis des Isaak-Opfers in literarischer und bildlicher Darstellung des Mittelalters (FMSt 15, 1981, S. 435-494).
–, Die Bedeutungen der Aspis und die Wandlungen des Marsus (Épopée animale — Fable — Fabliau, edd. GABRIEL BIANCIOTTO - MICHEL SALVAT [Publications de l'Université de Rouen 83] Paris 1984, S. 549-564).
RAYMUND SCHWAGER, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978.
–, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.
HANS SCHWANK, Gregor der Große als Prediger, Diss. Berlin; Hannover 1934.
JULIUS SCHWIETERING, Die deutsche Dichtung des Mittelalters (Handbuch der Literaturwissenschaft) Potsdam o. J.
–, Philologische Schriften, edd. FRIEDRICH OHLY - MAX WEHRLI, München 1969.
WOLFGANG SEIFERTH, Synagoge und Kirche im Mittelalter, München 1964.
BARBARA SEITZ, Die Darstellung häßlicher Menschen in mittelhochdeutscher erzählender Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts, Diss. Tübingen 1967.
SIEGFRIED SELIGMANN, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen, Ndr. o. O. o. J.
MICHAEL SEYBOLD, Sozialethische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Studien zur Geschichte der Moraltheologie 11) Regensburg 1963.
WARREN A. SHIBLES, Metaphor. An Annotated Bibliography and History, Whitewater/Wisc. 1971.

WOLF VON SIEBENTHAL, Krankheit als Folge der Sünde. Eine medizinhistorische Untersuchung (Heilkunde und Geisteswelt 2) Hannover 1950.

FREDERICK CAMERON SILLAR - RUTH MARY MEYLER, The Symbolic Pig. An Anthology of Pigs in Literature and Art, Edinburgh - London 1961.

OTTO VON SIMSON, Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung, dt. ELFRIEDE R. KNAUER, Darmstadt [4]1982.

SAMUEL SINGER, Wolframs Willehalm, Bern 1918.

–, Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Das Nachleben der Psalmen, Bern 1933.

–, Sprichwörter des Mittelalters, 3 Bde., Bern 1944–1947.

ADOLF SMITMANS, Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1–11 bei den Vätern und heute (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 6) Tübingen 1966.

SUSAN SNYDER, The Paradox of Despair. Studies of the Despair Theme in Medieval and Renaissance Literature, Diss. (masch.) Columbia University 1963.

–, The Left Hand of God. Despair in Medieval and Renaissance Tradition (Studies in the Renaissance 12, 1965, S. 18–59).

GOTTLIEB SÖHNGEN, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg - München 1962.

JOHANN SOFER, Bemerkungen zur Geschichte des Begriffes »Welttheater« (Maske und Kothurn 2, 1956, S. 256–268).

EUGEN SOHNS, Vergleich u. Bild bei den Epigonen der nachhöfischen Zeit, Diss. Greifswald; Betzdorf 1937.

SUSAN SONTAG, Krankheit als Metapher, dt. KARIN KERSTEN - CAROLINE NEUBAUR, Frankfurt a.M. 1981.

–, Aids und seine Metaphern, dt. HOLGER FLIESSBACH. München - Wien 1989.

JANET MARTIN SOSKICE, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985.

ADOLF SPAMER, Das kleine Andachtsbild vom 14. bis zum 20. Jahrhundert, München [2]1980.

–, Krankheit und Tod als Metapher. Zur Geschichte und Sinndeutung eines volkstümlichen Scherz- und Kampfbildes (Niederdeutsche Zs. für Volkskunde 17, 1939, 131–161; 18. 1940, 34–67; 19, 1941, S. 1–44; 20, 1942, S. 1–17).

H. SPARNAAY, Hartmann von Aue. Studien zu einer Biographie, 2 Bde., Halle/S. 1933 u. 1938, Ndr. Darmstadt 1975.

KLAUS SPECKENBACH, Der Eber in der deutschen Literatur des Mittelalters (Verbum et Signum, Bd. 1, S. 425–476).

–, Die Fabel von der Fabel. Zur Überlieferungsgeschichte der Fabel von Hahn und Perle (FMSt 12, 1978, S. 178–229).

–, Handlungs- und Traumallegorese in der »Gral-Queste« (Formen und Funktionen, S. 219–242).

–, Form, Funktion und Bedeutung der Träume im »Lancelot-Gral-Zyklus« (Il sogni nel medioevo, ed. TULLIO GREGORY [Lessico Intellettuale Europeo 35] Rom 1985, S. 317–355).

–, Jenseitsreisen in Traumvisionen der deutschen Literatur bis ins ausgehende 15. Jahrhundert (AKG 73, 1991, S. 25–59).

–, Der Traum als bildhafte Rede (*Uf der mâze pfat.* FS Werner Hoffmann, ed. WALTRAUD FRITSCH-RÖSSLER [GAG 555] Göppingen 1991, S. 421–442).

HANS-JÖRG SPITZ, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends (MMS 12) München 1972,

–, Schilfrohr und Binse als Sinnträger in der lateinischen Bibelexegese (FMSt 12, 1978, S. 230–257).

–, Zwischen Furcht und Hoffnung. Zum Samaritergleichnis in Hartmanns von Aue »Gregorius«-Prolog (Geistliche Denkformen, S. 171–197).

–, *widerbildunge – imaginatio.* Zu einem Begriff der Erkenntnislehre im St. Trudperter Hohen Lied und bei Hugo von St. Viktor (Sprache, Literatur, Kultur. Studien zu ihrer Geschichte im deutschen Süden und Westen. FS Wolfgang Kleiber, edd. ALBRECHT GREULE - UWE RUBERG, Stuttgart 1989, S. 263-275).

BRIGITTE SPREITZER, Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Mit einem Textanhang (GAG 498) Göppingen 1988.

REINHART STAATS, Art. »Hauptsünden« (RAC 13, Sp. 734-770).

KARL STACKMANN, Der Spruchdichter Heinrich von Mügeln. Vorstudien zur Erkenntnis seiner Individualität (Probleme der Dichtung 3) Heidelberg 1958.

–, Bild und Bedeutung bei Frauenlob (FMSt 6, 1972, S. 441-460).

–, *Redebluomen.* Zu einigen Fürstenpreis-Strophen Frauenlobs und zum Problem des geblümten Stils (Verbum et Signum, Bd. 2, S. 329-346).

WOLFGANG STAMMLER, Frau Welt. Eine mittelalterliche Allegorie (Freiburger Universitätsredem, N.F. 23) Freiburg/Schweiz 1959.

SARA STEBBINS, Studien zur Tradition und Rezeption der Bildlichkeit in der »Eneide« Heinrichs von Veldeke (Mikrokosmos 3) Frankfurt a. M. - Bern 1977.

WOLFRAM VON DEN STEINEN, Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter, 2 Bde., Bern - München 1965.

–, Menschen im Mittelalter. Gesammelte Forschungen, Betrachtungen, Bilder, ed. PETER VON MOOS, Bern - München 1967.

JOHANNES STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933.

–, Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie, Paderborn 1959.

–, Syneidesis bei Origenes (Abhandlungen zur Moraltheologie 4) Paderborn 1963.

–, Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes (Abhandlungen zur Moraltheologie 5) Paderborn 1963.

KARLHEINZ STIERLE, Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte (Archiv für Begriffsgeschichte 26, 1982, S. 101-143).

JOSEPH STIGLMAYR, Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius (Stimmen aus Maria-Laach 80, 1911, S. 414-427).

ULRICH STÖKLE, Die theologischen Ausdrücke und Wendungen im Tristan Gottfrieds von Straßburg, Diss. Tübingen; Ulm 1915.

UTA STÖRMER, Grammatik, Rhetorik und Exegese als Quellen gattungstheoretischer Reflexion (Zs. für Germanistik 11, 1990, S. 133-146).

BRIGITTA STOLL, De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 30) Tübingen 1988.

BARBARA STOLLBERG-RILINGER, Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats (Historische Forschungen 30) Berlin 1986.

HERMANN L. STRACK - PAUL BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1-6, München 1926-1961.

WERNER STRAUB, Die Bildersprache des Apostels Paulus, Tübingen 1937.

TILMAN STRUVE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16) Stuttgart 1978.

JOSEF STRZYGOWSKI, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch, Leipzig 1899.

LORIS STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748-1280), München 1993.

JOACHIM SUCHOMSKI, *Delectatio* und *utilitas*. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur (Bibliotheca Germanica 18), Bern - München 1975,

RUDOLF SUNTRUP, Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts (MMS 37) München 1978.

–, *Te igitur*-Initialen und Kanonbilder in mittelalterlichen Sakramentarhandschriften (Text und Bild, S. 278-382).

–, Präfigurationen des Meßopfers in Text und Bild (FMSt 18, 1984, S. 468-528).

–, Zur sprachlichen Form der Typologie (Geistliche Denkformen, S. 23-68).

–, Liturgische Farbenbedeutung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Symbole des Alltags — Alltag der Symbole. FS Harry Kühnel, edd. GERTRUD BLASCHITZ u.a., Graz 1992, S. 445-467).

HANNS SWARZENSKI, Eine Handschrift von Gregors »Moralia in Job« in Herzogenburg, Niederösterreich (Wallraf-Richartz-Jb., N. F. 1, 1930, S. 9-25).

GUY DE TERVARENT, Attributs et symboles dans l'art profane 1450-1600. Dictionnaire d'un langage perdu, 2 Bde. u. Supplementbd., Genf 1958-1964.

Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste im Mittelalter und früher Neuzeit, edd. CHRISTEL MEIER - UWE RUBERG, Wiesbaden 1980.

CHRISTIAN THELEN, Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18) Berlin - New York 1989.

Theorie der Metapher, ed. ANSELM HAVERKAMP (WdF 389) Darmstadt 1983.

JOSEF FRANZ THIEL, Religionsethnologie. Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker (Collectanea Instituti Anthropos 33) Berlin 1984.

BARBARA TILLMANNS, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. (masch.) Kiel 1962.

WALTRAUD TIMMERMANN, Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae Bernhards von Clairvaux. Mit der Erstedition einer mittelniederdeutschen Übersetzung der Parabolae »Vom geistlichen Streit« und »Vom Streit der vier Töchter Gottes« (Mikrokosmos 10) Frankfurt a. M. - Bern 1982.

J, M. C. TOYNBEE, Tierwelt der Antike, dt. MARIA R.-ALFÖLDI - DETLEF MISSLBECK (Kulturgeschichte der antiken Welt 17) Mainz 1983.

JEAN TROUILLARD, La purification plotinienne, Paris 1955.

FRITZ TSCHIRCH, Spiegelungen. Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie, Berlin 1966.

JANNIS M. TSERMOULAS, Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien, Diss. Würzburg; Kairo 1934.

FREDERIC C. TUBACH, Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales (FF Communications 204) Helsinki 1969.

MANFRED VASOLD, Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute, München 1991.

Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zu Semantik und Sinntradition im Mittelalter. FS Friedrich Ohly, edd. HANS FROMM - WOLFGANG HARMS - UWE RUBERG, 2 Bde., München 1975.

EWALD M. VETTER, Necessarium Adae peccatum (Ruperto-Carola 39, 1966, S. 144-181).

GEORGES VIGARELLO, Wasser und Seife, Puder und Parfüm. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter, dt. LINDA GRÄNZ (Reihe Campus 1057) Frankfurt a. M. - New York 1992.

MARCEL VILLER - KARL RAHNER, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität, Neuausg. Freiburg - Basel - Wien 1989.
LUDWIG VÖLKER, Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts deutschen Predigten und Traktaten, Diss. Tübingen; Gießen 1964.
ANTOINETTE VOGT-TERHORST, Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers (Germanistische Abhandlungen 51) Breslau 1920.
LUDWIG VOLKMANN, Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen, Leipzig 1923, Ndr. Nieuwkoop 1969.
GISELA VOLLMANN-PROFE, Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter (1050/60-1160/70) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/2) Königstein 1986.
FRANZ VONESSEN, Die ontologische Struktur der Metapher (Zs. für philosophische Forschung 13, 1959, S. 397-418).
-, Was krank macht, ist auch heilsam. Mythisches Gleichheitsdenken, Aristoteles' Katharsis-Lehre und die Idee der homöopathischen Heilkunst, Heidelberg 1980.
HERBERT VORGRIMLER, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3) Freiburg - Basel - Wien ^{2}1978.
-, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie (Quaestiones disputatae 90) Freiburg - Basel - Wien 1980.
GEORG VOSS, Das Jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters, Leipzig 1884.

WILHELM WACKERNAGEL, Die Farben- und Blumensprache des Mittelalters (DERS., Kleinere Schriften, Bd. 1, Leipzig 1872, S. 143-240).
DORIS WALCH, Caritas. Zur Rezeption des *mandatum novum* in altdeutschen Texten (GAG 62) Göppingen 1973.
KARL FRIEDRICH WILHELM WANDER, Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Ndr. Kettwig 1987.
ANDREAS WANG, Der »Miles Christianus« im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit (Mikrokosmos 1) Bern - Frankfurt a.M. 1975.
PETER WAPNEWSKI, Hartmann von Aue (Sammlung Metzler 17) Stuttgart ^{7}1979.
-, Zuschreibungen. Gesammelte Schriften, edd. FRITZ WAGNER - WOLFGANG MAAZ (Spolia Berolinensia 4) Hildesheim - Zürich 1994.
LEONHARD WEBER, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung (Paradosis 1) Freiburg/ Schweiz 1947.
MAX WEHRLI, Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze, Zürich - Freiburg 1969.
-, Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. jahrhunderts (RUB 10294) Stuttgart 1980.
-, Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung (RUB 8038) Stuttgart 1984.
EGINO WEIDENHILLER, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (MTU 10) München 1965.
HEINZ GERD WEINAND, Tränen. Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 5) Bonn 1958.
HARALD WEINRICH, Sprache in Texten, Stuttgart 1976.
BERNHARD WELTE, Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung (Quaestiones disputatae 6) Basel - Freiburg - Wien 1959.

HORST WENZEL, Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minne-Ideologie (Philologische Studien und Quellen 74) Berlin 1974.

–, Imaginatio und Memoria. Medien der Erinnerung im höfischen Mittelalter (Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, edd. ALEIDA ASSMANN – DIETRICH HARTH, Frankfurt a. M. 1991, S. 57–82).

–, Die Verkündigung an Maria. Zur Visualisierung des Wortes in der Szene oder: Schriftgeschichte im Bild (Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte, edd. CLAUDIA OPITZ u.a. [Clio Lucernensis 2] Zürich 1993, S. 23–52).

–, Schrift und Bild. Zur Repräsentation der audiovisuellen Wahrnehmung im Mittelalter (Kultureller Wandel und die Germanistik in der Bundesrepublik, ed. JOHANNES JANOTA, Tübingen 1993, Bd. 3, S. 101–121).

FRANZISKA WESSEL, Probleme der Metaphorik und die Minnemetaphorik in Gottfrieds von Straßburg »Tristan und Isolde« (MMS 54) München 1984.

FRANZ WESTHOFF, Die Lehre Gregors des Großen über die Gaben des Heiligen Geistes, Hiltrup 1940.

ARTHUR WIEGAND, Die Handschrift Nr. 166 des Freiherrl. von Fichardschen Familienarchivs als Grundlage für die Beurteilung von Sprache, Stil und Metrik des Johann von Soest, Diss. (masch.) Marburg 1922.

ULF WIELANDT, Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur, Diss. Freiburg 1970.

ROBERT WILDHABER, Das Sündenregister auf der Kuhhaut (FF Communications 163) Helsinki 1955.

GERHILD SCHOLZ WILLIAMS, The Vision of Death. A Study of the »Memento mori« Expressions in Some Latin, German, and French Didactic Texts of the 11th and 12th Centuries (GAG 191) Göppingen 1976.

GERO VON WILPERT, Sachwörterbuch der Literatur (KTA 231) Stuttgart ^{5}1969.

MARIA MAGDALENA WITTE, Elias und Henoch als Exempel, typologische Figuren und apokalyptische Zeugen. Zu Verbindungen von Literatur und Theologie im Mittelalter (Mikrokosmos 22) Frankfurt a. M. – Bern – New York 1987.

RUDOLF WITTKOWER, Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, dt. BENJAMIN SCHWARZ, Köln 1984.

PHILIPP WOLFF-WINDEGG, Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums, Stuttgart ^{2}1981.

HERWIG WOLFRAM, Splendor imperii. Die Epiphanie von Tugend und Heil in Herrschaft und Reich (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg.-Bd. 20/3) Graz – Köln 1963.

Deutsche Wortgeschichte, edd. FRIEDRICH MAURER – HEINZ RUPP, 3 Bde., Berlin – New York ^{3}1974–1978.

EVA WUNDERLICH, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorstudien 20/1) Gießen 1925.

AUGUST WÜNSCHE, Die Bildersprache des Alten Testaments. Ein Beitrag zur ästhetischen Würdigung des poetischen Schrifttums im Alten Testament, Leipzig 1906.

STEPHAN WYSS, AskeSe. Ein Essay zum Selbstverständnis des herrschenden Mannes. Zwei Bestiarien des heiligen Hieronymus von Lucas Cranach dem Älteren, Freiburg/Schweiz – Brig 1989.

GEORG ZAPPERT, Über den Ausdruck des geistigen Schmerzes im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Förderungs-Momente des Rührenden im Romantischen (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Bd. 5, Wien 1854, 1. Abth., S. 73–136).

CARL-ALFRED ZELL, Untersuchungen zum Problem der geistlichen Barocklyrik mit besonderer Berücksichtigung der Dichtung Johann Heermanns (1585-1647) (Probleme der Dichtung 12) Heidelberg 1971.

JOSEPH ZIEGLER, Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel (Alttestamentliche Abhandlungen 13/2) Münster 1937.

–, Randnoten aus der Vetus Latina des Buches Iob in spanischen Vulgatabibeln (SB Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1980, H. 2) München 1980.

–, Iob 14,4-5a als wichtigster Schriftbeweis für die These »Neminem sine sorde et sine peccato esse« (Cyprian, test 3,54) bei den lateinischen christlichen Schriftstellern (SB Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1985, H. 3) München 1985.

IGNAZ V. ZINGERLE, Farbenvergleiche im Mittelalter (Germania 9, 1864, S. 385-402).

HANS ZUCHHOLD, Des Nikolaus von Landau Sermone als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises (Hermaea 2) Halle/S. 1905, Ndr. Walluf 1972.

4. Register I: Bibelstellen

5. Register II: Autoren und Werke

6. Register III: Wörter, Begriffe, Namen